

09/12.4
B976

现代人类学经典译丛

社会人类学方法

Method in Social Anthropology

[英] 拉德克利夫-布朗 著
夏建中 译

*Social
Method in
Anthropology*



A0958377

总 序

去年,“人类学书系”编委会约我在“书系”顾问委员会参加工作,今年年初还跟我说,丛书经过初步的讨论,已经有了一点眉目。在编委会和华夏出版社的共同努力下,“书系”现在开始与读者见面,列入了我在半个世纪以前翻译的两部著作《文化论》、《人文类型》及其他几部由年轻学者新译的同类作品,首先以“现代人类学经典译丛”为专辑总题出版。在时代变迁如此迅速的今天,“书系”能先以基础作品为重,着力学科建设的基本功,这对于新世纪中国人类学的发展,是一件令人高兴的事情。

从 1979 年以来,中国人类学开始得到恢复和重视,进入了一个新的发展阶段。目前,这门学科已经引起了社会的广泛关注,在人文社会科学其他各学科中,也开始产生一定影响。中山大学、厦门大学、北京大学、云南大学、清华大学、四川大学等综合院校,相继设立人类学研究中心、系、专业、研究所,而中央民族大学等大批民族院校也在原有的民族研究单位内部发展人类学专业,在中国社会科学院的哲学、民族、社会学研究所,人类学的研究机构也得以创办。这些新的发展,预示着 21 世纪中国人类学将迎来一个新的发展时期,也意味着人类学书籍的阅

读群体,将有扩大之势。

人类学在中国的新发展,应合着人类发展的新形势。21世纪刚刚开始,人类进入了一个不同的时代。信息社会的发展、新经济的产生、民族国家之间关系的变化、“全球化”及其相关问题的初步出现、文化—宗教传统之间对话的新需要,等等,即将给人文世界的面貌带来许多值得关注的变化。与此同时,中国经过20世纪的“三级两跳”,进入了一个社会大变动的时代。在国内,改革和“西部开发”正在改变着我们的城乡关系。在整个国家向世界开放的今天,中华民族的多元一体格局,会增添不少的新内容。与国内日新月异的社会变革同时,我们在世界格局当中的地位也在发生微妙的变化。在这样一个时代,人类学家有很多工作要做。我们要为人类在新世纪的生存和发展解答一些难度空前的问题,为这个世界的“和而不同”做出应有的贡献。

在这样一个新的时代,人类学工作者如何才能不负众望,通过扎实的研究,“从实求知”,对现实提出真问题并给予这些问题具有现实意义的解释?这必然是中国人类学家在未来的一段时间里需要首先解决的问题。从严复翻译的《天演论》出版时间算起,中国人类学已经存在一个世纪了。但是,在这一百年中,这门学科的发展有三十年是停顿的。有时,历史的记忆可以挥之即去,但历史留下的影响却不会瞬间即逝。几年前,我曾对自己和恢复发展中的社会学学科提出“补课”的建议。现在看来,这项建议对于中国人类学学科,或许也值得参考。在学科的重新恢复以来,我们重新面对学科底子薄弱的问题,经历了三十年停顿,我们的学科失去了原来应有的连贯性和知识积累,

对于外界发展的情况了解得不多,对于我们自己的知识传统也缺乏继承和梳理。

我曾用“文化自觉”来形容中国文化在新的世纪中所要承担的使命,“文化自觉”就是要求我们要在了解自身文化的基础上展望世界,对于自身在世界之中的地位有“自知之明”。在21世纪,中国人类学要得到发展,不仅要在不同文化的接触和对话中解释“文化自觉”的问题,而且还要以学科的“文化自觉”为己任,对中外不同知识传统展开“补课”和学习。

要完成这样一项艰巨的任务,学科基础的重建是首要的;而若要进行学科基础的重建,学者自我的知识更新、高级人才的培养等等,又具有十分重要的意义。为了落实学科基础的重建工作,为了“开风气、育人才”,系统的出版工作相当紧迫,在过去的二十年,中国人类学家做了很多值得肯定的基础建设工作,但是,很多人类学译作和论著被分列于不同的丛书和杂志出版,失去了它们本应起到的总体效应。在这样的情况下,人类学工作者的研究及人才的培养,面临着很多问题。目前,人类学的科研教学机构得到大量增加、学生的数量也随之增多。由于我们对学科的历史面貌、现状和未来走向缺乏系统的表述,因而出现了学科知识“供不应求”的局面。

与社会科学其他门类一样,人类学恢复有20年了,我们的学科需要积累和发展。像这样的学科建设系统工程,需要大家来共同推动和维护。“人类学书系”的出版工作从基础入手,重刊和新译对创建现代人类学有杰出贡献的主要作品,并以此为基础,发表新近的人类学教材、译作和论著。对此,华夏出版社做出了巨大的努力,对中国人类学的“开风气、育人才”给予有

力的值得称道的支持。学科的发展最重要的是延续性。我希望这项学科建设的工程，能在学界和出版界的共同合作下，得到长期的发展，希望我国学者能在放眼世界的同时，立足本土，在将来编写出结合中国国情的教材，发表具有独创意义的论著，以学科建设的共同事业为共同目标，对中国人类学的“文化自觉”做出新的贡献。

费孝通

译者再版前言

去年底,王铭铭友来电话说,拙译《社会人类学方法》一书,目前在书店已经难寻踪迹。他希望再版此书,以满足学术界读者的需求。对此,我自然同意。

此书的翻译工作始于14年前,记得最初提出搞一套《文化人类学名著译丛》的想法时,是1986年的夏天,与沈原等几个朋友热烈讨论的结果。当时的计划比较庞大,初步想搞30本。应当讲,整个计划相当细致,我们几个人也十分认真。书目甄选、翻译队伍、审稿工作以及与出版社的联系工作都有条不紊地进行。但是,在出版了最初的5本书以后,出版社认为此套书不能赚钱,所以就不再继续出版后面的书了。应当讲,第一套文化人类学名著译丛实在是刚面世即夭折,我辈想做点纯粹的贡献于学术的工作就此被腰斩。但是今天,我却经常面对不少学生的提问,就是当初那些已经出版的书他们无论如何也买不到。

《社会人类学方法》于1988年在中国大陆出版后,又被台湾桂冠图书公司签约出了繁体字版本。后来一直听说在港台的图书市场上表现还算不错。我想,或许是那里的人类学研究要更加受社会欢迎一些,但是不管什么原因,我对台湾桂冠图书

公司在那时即致力于学术的传播,至今仍然深怀感谢之情。

人们常讲,翻译是与原作者的对话,同时也是一种深入的学习。当初翻译此书时,即有这种感受。这一次,从头至尾,逐字逐句地再次阅读拉德克利夫-布朗深具洞察力的论述,又一次产生这种体会。应当讲,拉德克利夫-布朗在此书中,已经对人类社会学发展前史的奠基性人物进行了不可多得的精辟论述,同时,还对人类学史上前几个学派——进化论、传播论、法国社会学派以及美国历史学派——进行了简要的总结。虽然,他认为他们做出了不可磨灭的贡献;但是看起来,他的总的看法是不太满意这些前辈们的研究指导理论和方法。他甚至也不满意20世纪初至20年代社会学的研究,认为当时的社会学是类似于哲学那种思辨性的学科。在他看来,只有研究社会制度的本质与功能,只有研究和发现通则,只有采取田野工作方法,即进行类似于自然科学中归纳方法所要求的程序的研究,才是真正的社会人类学。

实际上,我认为,拉德克利夫-布朗想做的正是今天社会学做的研究。所以,在许多次讲演中,他反复呼吁,应当区别民族学和社会人类学两种研究。而到了30年代,他基本认为,社会人类学就是比较社会学或者就是社会学。我想,这大概是他于1931年赴美国芝加哥大学任教后,看到了该大学社会学者采用社会人类学方法——参与观察法——所获得的丰富成果。若真是如此,拉德克利夫-布朗确实值得在社会学史和社会人类学史上大书一笔(当然,这应当还包括马林诺夫斯基在内)。

这值得大书的就是,正是功能学派为社会人类学建立了科

学的研究方法。从此,这门学科有了安身立命并且引以为自豪的独门法宝。不仅如此,它还为社会学提供了研究方法,促进了这门学科发展成拉德克利夫-布朗所希望的具有归纳科学性质的研究。如果此种看法基本不错的话,那么,相对于两大学科都如此受惠于拉德克利夫-布朗的贡献来讲,我们对他以及马林诺夫斯基的理论的深入了解和研究似乎都太少了一些。

此次再版,对译文再次进行了核校,对个别术语的翻译做了修改。借此书再版之际,我谨对王铭铭友表示衷心感谢,多年来,他一直在人类学领域耕耘,成果斐然。对于拙译的再版,他最早提起,似乎是1998年10月一起参加黄平友欢迎安东尼·吉登斯教授的晚宴上。但当时,因为场合不便细谈,就没有明确确定。今天,拙译再次面世,他力促之功自不可没(他亦建议在书后附上布朗1935年燕大讲学文稿一篇,令译书有所增色)。同时,对为本书初版做出过努力的诸位朋友在此也一并致谢。

最后,还要对正在香港科技大学攻读社会学博士学位的潘艺小姐致以衷心感谢,感谢她帮助我复印整本原著,并迅速寄来,使我得以据此进行再次校译。

夏建中
2001年春

译者中文版初版前言

阿尔弗雷德·雷金纳德·拉德克利夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown, 1881—1955)是社会人类学功能主义学派的创建者。1901年,他入剑桥大学三一学院攻读精神与道德科学,1904年成为W. H. 里弗斯(W. H. Rivers)第一个人类学专业的学生。为了研究法国社会学大师涂尔干(E. Durkheim)的理论和方法,他曾两次赴法留学。1906—1908年,他在印度的安达曼群岛进行田野工作,后据此完成名著《安达曼群岛岛民》一书。1909年,他开始在三一学院讲授社会人类学课程,以后曾先后在开普敦、悉尼、芝加哥和牛津等数所大学任社会人类学教授。在进行教学的同时,他还对澳大利亚、南非、美拉尼西亚群岛及东南亚等地进行过多次田野工作和访问。1935年,应燕京大学的邀请,他曾来中国进行讲学,并撰写了《对于中国乡村生活社会学调查的建议》一文,同时,他还计划对中国的中原文化进行田野工作,后因日本侵略中国,研究工作被迫中断。

由于拉德克利夫-布朗对著述的严谨、挑剔的态度,他的著作并不多,主要有《安达曼群岛岛民》(1922)、《原始社会的结构与功能》(1952)、《社会的自然科学》(1957)、《社会人类学方法》(1958)以及与福德(C. D. Forde)合编的《非洲的亲属制度和

婚姻制度》(1950)。1946年,他从牛津大学退休后,曾打算写一部社会人类学概论性的著作,但由于种种原因,该书终成未竟之作。不过,尽管他著作不多,却并未影响他在社会人类学史上的盛誉,作为开功能主义理论之一代先河的宗师,他与马林诺夫斯基是齐名的。甚至直到今天,他曾提出的一些思想仍被英国社会人类学界奉为主臬。

《社会人类学方法》是拉德克利夫-布朗的最后一部遗著,但这不是一部专著,而是1923年到1951年的五篇文章和那本未完成的社会人类学著作的前五章的编纂之作。内容主要是论述社会人类学的方法,但也包括拉德克利夫-布朗对这门学科的性质、构架及理论范畴和概念的见解。关于此书的内容这里主要谈以下几点:

一、主张将社会人类学与社会学结合起来,提出了功能与结构的思想。拉德克利夫-布朗认为以往的进化学派、传播学派、历史学派的主要理论缺陷是:它们或者用历史学观点来反对心理学的观点(或采取先历史而后心理的观点),如博厄斯(F. Boas)、拉策尔(F. Ratzel)、史密斯(G. E. Smith)、格雷布内尔(F. Grubner)等人;或者是名为采取社会学的观点而实则采取心理学的观点,如弗雷泽(J. Frazer)、里弗斯(W. H. Rivers)、韦斯特马克(E. Westermarck)等人。他追随涂尔干的社会学思想,主张研究社会人类学应坚持社会学的观点,即认为社会现象是不同于生理学、心理学等现象而自成一独立系统的现象,欲认识社会现象的本质和规律性,不能求诸于社会之外,而只能在社会生活内部进行研究,也就是在社会学的意义上进行研究。社会人类学应是运用社会学的理论和方法研究人类各种文化

现象的科学。拉德克利夫-布朗甚至认为社会人类学不是社会学的一个分支,而是社会学本身或比较社会学,它的研究对象是原始社会和现代社会的一切文化现象,只不过重点是原始社会。

在研究社会文化现象时,拉德克利夫-布朗认为,一切社会制度或习俗、信仰等等的存在,都是由于它们对整个社会有其独特的功能,也就是说,对外起着适应环境、抵抗外力,对内起着调适个人与个人、个人与集体或之间关系的作用。例如图腾制度,这个问题不知吸引了多少社会人类学家的注意,但是,拉德克利夫-布朗认为他们的解释是错误的。他的解释是:任何事物只要与整个社会的福祉或社会的存亡有关,就会成为仪式或典礼的对象物,这种仪式或典礼制度的作用在于使所奉祀的对象物(即图腾)的社会价值永恒化。因此,研究社会文化现象就是研究其意义和功能。但是,孤立地研究某个现象是不可取的,他认为,应将社会作为一个整体,即“任何文化都是一个整合的统一体或系统,在这个统一体或系统中,每个元素都有与整体相联系的确切功能”。要想认识某种社会现象,就必须将它与其他社会现象、与整个社会联系起来加以考察,如此方能真正认识它的意义与功能。

作为社会系统或体系,它必然有其结构。在本书“社会结构”一章中,拉德克利夫-布朗对这个重要的理论概念做了充分的阐述。他指出,“社会结构是制度化的角色和关系中人的配置”,人们在相互交往中要遵守一些行为模式和角色规范,通过这些制度化的模式和规范就可以描述社会结构。但是,人是不断进行活动的,其角色地位也在不断变化,所以,社会结构应被

定义为：“在由制度即社会上已确定的行为规范或模式所规定或支配的关系中人的不断配置组合。”

二、对历史方法和比较方法进行了区别。拉德克利夫-布朗认为以往不少社会人类学家使用的是民族学的方法，即历史的解释方法。这种注意力集中在“起源”与“发展阶段”上，集中在个别的事件上。但这种方法又不是真正历史学家的方法，因为它依据的不是有据可查的“信史”，而是对历史的臆测或构拟。所以，这种方法得出的结论既不能被证实，又不能被检验；既无科学性，又无实用价值。他主张社会人类学应采用比较方法，这种方法是新社会人类学区别于旧社会人类学的主要特征。所谓比较方法，就是自然科学中的归纳方法在人类文化研究中的应用。拉德克利夫-布朗对孔德提出的实证主义方法十分赞同，相信在自然科学中取得如此巨大成就的归纳方法，也可以在人类学中获得同样成就。他认为，由于在社会人类学中无法进行实验室的证实和检验，所以，采取比较方法就能弥补这一缺陷。归纳方法的前提是：所有现象都受自然法则支配，运用某种逻辑方法来发现和证明某些普遍规律当然也是可能的。因此，比较方法关注的不是个别事物、“起源”等，而是“本质”、“功能”和“通则”。拉德克利夫-布朗指出，任何个别事物都只不过是普遍规律的一个具体例子。

拉德克利夫-布朗还强调了比较方法有新旧之别，旧的比较方法是将从世界和各地收集来的表面上相似的现象排列在一起，以为这就是比较方法的应用。他认为这不是真正的比较方法，这种方法充其量只能提出问题，并不能解决问题。新比较方法的重点是比较各种文化、各种社会现象的差异点。它的比

较包括两方面,即“共时性的比较和历时性的比较”。前者是研究一特定时期的文化的本质与功能,后者是研究文化变迁的规律性。通常说来,共时性研究要先于历时性研究,因为不先弄清该文化的本质与功能,就很难认识该种文化的变迁规律。当然,只是共时性的比较研究也是不充分的,历时性的比较研究有助于对本质与功能的理解。

从结构功能论的角度出发,拉德克利夫-布朗反对旧的比较方法从不同的文化中抽取孤立的元素来进行比较,他主张应就各个文化体系的全部来作比较,因为,文化是一个完整的统一体。同时,他认为将不同类型的社会作比较是没有意义的,比较的事物必须属于同种同类,就像生物学比较的同科同目一样。

拉德克利夫-布朗并不想将这两种方法割裂开,但他认为,只有将这两种方法区别清楚,才能把这两种方法结合好,从而起到分工合作、相得益彰的作用。

三、主张理论辨析与田野工作相结合。首先,拉德克利夫-布朗强调理论研究应与田野工作建立密切的关系,他认为这是归纳方法的主要特征之一,而且,也只有归纳方法才能做到这一点。他指出,以往的社会人类学的研究者过多地坐在屋子里夸夸其谈,而很少亲自去进行田野工作,他们赖以建立理论的材料,不是来自于其他人的书本,就是来自那些未经过观察训练的旅行者和传教士的描述。这种理论与观察的分离产生了两种流弊:一是书本上的描写和旅行者、传教士的描述都很不可靠,而社会人类学家由于不亲自去观察,所以无法核对其准确性。二是他们不能通过更深入的观察来验证自己的假说,而这

这个过程是归纳方法的一个基本阶段。拉德克利夫-布朗坚持,事实必须是科学观察的结果,假设必须能解释这些事实,并且必须接受更深入、更广泛的检验,从而能解释普遍存在的同类现象。因此,他主张作为一个称职的社会人类学者,既要熟谙有关理论发展的情况,又要在田野工作上训练有素,并且,至少要在他所研究的地区,与当地人民共同生活一两年。

其次,他认为理论研究的结论必须有实用价值,即有助于解决土著居民的实际问题。在这方面,他身体力行,曾进行过多次土著教育和殖民地行政官员的社会人类学课程训练。他认为,大英帝国对殖民地的统治、行政管理和教育应建立在科学知识的基础上,这种认识自然反映了拉德克利夫-布朗对英国殖民主义统治所持的态度,他希望功能主义理论能对殖民政策有所帮助。但是,如果说他和功能主义学派的研究主要是为这个目的服务的,则是不妥和片面的。

四、拉德克利夫-布朗认为自己坚持的是斯宾塞的进化论,并指出摩尔根和所谓进化学派不是真正的进化论,而是一种“进步”的学说,这种学说认为,“文化的发展是单线的,我们所知道的所有不同的文化都只是一条道路上单一的顺序排列,在这个系列中的任何高级文化所经历的阶段,都将被较低级的文化所重复”。他认为这种观点“已经越来越难以解释我们这个世界上人类的知识和文化发展的多样性”。他指出真正的进化论有三个基本命题,即“(1)有机体进化和社会进化都是受制于自然规律的自然过程。(2)进化过程是一种趋异的发展。所有各种正生存的和已灭绝的动物和植物种类,都是由早期很少几个生命体的简单形式发展而来的;有机体生命形式的差异性是在作

为进化特征的趋异性发展的结果。同样,各种现存的或我们从历史上得知的社会生活形式,也是趋异发展的结果。(3)无论是有机体的进化还是社会进化,其中都存在一普遍趋势,斯宾塞称之为‘组织的进步’”。这种组织的进步就是结构与功能的进步。

最后,有必要指出的是,尽管拉德克利夫-布朗反对心理学的解释,尽管他认为“个人的行为或心理在相当大的程度上是由文化所决定的”,尽管他指出新社会人类学研究这些文化现象所得出的通则是社会学而不是心理学的,但是,他最后仍认为人类社会生活的本质最终是由“人性”决定的,因此,“支持对一般社会学规律进行最终的心理学的解释”。

原书由芝加哥大学出版社 1958 年出版,1960 年,亚洲书屋重印发行,本书即根据这一重印本译出。一些译文承蒙黄顺基教授指点,在此谨致谢意。由于译者水平有限,加之译事仓促,译文难免有欠妥之处,敬请广大读者不吝指教。

夏建中

1987 年 12 月

英文版前言

这可能是 A. R. 拉德克利夫 - 布朗所有已出版的和未出版的、奉献给一般社会科学特别是社会人类学的最后一部著作了。第一部分提供了按年代顺序排列的拉德克利夫 - 布朗主要的方法论的文章, 在第二部分, 既有关于社会人类学本质和发展的最新陈述, 也有起初是准备作为社会人类学生动的入门书开头几章的内容。这些文章得以出版, 是由于拉德克利夫 - 布朗的遗嘱保管人埃文思 - 普里查德 (Evans-Pritchard) 教授的慷慨支持和鼓励, 版税收入将作为以拉德克利夫 - 布朗名字命名的研究基金。

我们非常感谢著名的印度社会人类学家斯林尼瓦斯 (M. N. Srinivas) 教授, 感谢他为此书所做的编辑和组织方面的艰苦工作以及他为此书所写的启示性的导言; 在导言中, 他追溯了拉德克利夫 - 布朗的方法论和理论概念的发展。我们还要感谢《南非科学杂志》和《自然》杂志的出版者、英国科学进步协会的官员、大不列颠和北爱尔兰皇家人类学学会, 感谢他们慨允重印收在本书中的文章。

斯林尼瓦斯教授还编写了有关著作和论文的精选的简明书目, 这些书目中的参考文献至少部分地是与拉德克利夫 - 布

朗在社会人类学中的影响有关。毋庸置疑,这个工作是有重大意义的,并且这一意义会越来越大。我们希望,这本书将对这一目的作出贡献。

弗·伊根

导 言

拉德克利夫-布朗教授于1946年7月从牛津大学社会人类学的教席上退休后,便开始埋头于社会人类学入门性著作的著述,他教的这门学科使他在世界不同地方——从悉尼到圣保罗——的数所大学中享有盛誉。他设法在1950年底以前完成了那本书的前五章,但遗憾的是,那是他对那本书所写的全部东西了。疾病、频繁和长时间的旅行、讲课以及与许多其他人的访晤妨碍了该著作的完成。1951年,他给“赫胥黎纪念讲座”作了《社会人类学的比较方法》(收录在此书内)的报告;一年以后,他选择了澳大利亚人的起源作为他在伯明翰大学乔赛亚·梅森讲座的主题,这是他驾轻就熟并在过去的讲座中经常获得极大成功的题目。接着,他又去了南非的格雷厄姆斯敦,在那里,他继续讲授社会人类学,直到一连串的疾病使他不得不放弃这些活动。1955年他返回英国,同年10月24日逝世。

众所周知,拉德克利夫-布朗写作是极其认真的,他遣词用句就如同雕琢宝石。在书出版之前,他通常要润色多次,例如为了使名著《安达曼群岛岛民》论点清晰,在看长条校样时,他又补充了一些章节并作了重新安排。他的好挑剔的性格多少是他的表述相对简单的原因。包括在本书中的关于社会人类学的

未完稿证明了拉德克利夫-布朗作为著作家的美德：风格非常简洁——事实上，简洁得令人难以置信——清楚，尤其是没有土语。这一点就为社会人类学学科作了一个简明和学者味的导论。

我认为，在出版拉德克利夫-布朗关于社会人类学的一些章节的同时，出版他关于研究范围和方法的论文确是个好主意。在拉德克利夫-布朗研究生涯的不同情况下写成的这些论文，对人类学研究的发展至今仍有着重要的影响。只不过从前，这些论文一直是刊登在不易看到的杂志和报告上。¹

拉德克利夫-布朗作为人类学家的一生，始终是在为包括在一个总括的名称“人类学”之内的多个学科的合理划分而进行论战。由进化理论给予人类学研究的巨大推动，在一个学科的构架内，导致了几个独特专业的组合，这些专业有体质人类学、民族学、史前考古学、语言学和社会人类学。因此，人类学就包括了原始人类从生产技术到神学各方面的生活。拉德克利夫-布朗认为这样一种安排是不太合理的，他希望根据它们的逻辑关系进行学科划分。本书中有三篇论文是讨论这种分科的，即《民族学的方法和社会人类学的方法》(1923)、《人类学研究的现状》(1931)和《社会人类学的意义和范围》(1944)。第二部分的第一章也与分科有关。

在进行这方面的工作时，拉德克利夫-布朗特别注意指出社会人类学与民族学的区别：前者是比较社会学的科学，其任务是探索统治人类社会行为的普遍规律；后者则属于历史学科，其兴趣是对原始民族的历史进行构拟，并对其人种和语言进行分类。拉德克利夫-布朗认为，民族学的研究应与史前考

古学密切合作，而体质人类学属于生物科学，应当作为人类生态学这一范围更广的科学的一部分。

拉德克利夫-布朗的思想已经取得了成功，甚至直到今天，他于1923年在《民族学的方法和社会人类学的方法》一文中所指出的区别仍被英国社会人类学界奉为圭臬。有必要指出，1923年里弗斯的声望正隆，他曾于1911年发表过一篇讲话，这篇讲话从摩尔根的进化论讲到 he 相信文化传播的广泛特征和民族学分析的必要性，他的思想在他本人生前和死后的几年内产生了强有力的影响。如果说社会人类学这个新生学科当时还仅仅是萌芽的话，那么，里弗斯的民族学方法和他对心理学众所周知的偏爱，就从两方面阻碍了其发展。罗维(R. H. Lowie)教授写道：

医学与心理学的训练和一次大战期间他在部队治疗炮弹震伤病例的实践，使他的敏锐的和联想的智能易受到心理分析发展的影响，在这个基础上，他试图将心理学与民族学结合起来。按此结合方式，不管他对心理学可能补充多少新东西，但是，对民族学的进步，却几乎什么也没有做。至少对我们来说，他所做的，似乎仅仅是用精神病学的术语对民族学的事实进行解释。²

在论社会人类学未竟之作的第二章中，拉德克利夫-布朗简略地回顾了这门学科在最近三个世纪以来的历史。他确认：不少国家的著名思想家为它的兴起曾作出贡献，但是，只有J. 弗雷泽爵士首先使用了被今天的英国社会人类学界所理解的“社会人类学”这一术语。1908年，弗雷泽在被聘为利物浦大学

社会人类学名誉教授的讲演仪式上，他明确地指出了社会人类学的性质和研究范围。但是，这并没有使那种对社会事实和事件作拟历史的和心理学的解释行为停止。拉德克利夫-布朗是英语国家中采取抵制态度的第一位人类学家：他既反对以上那种解释行为，又坚持社会学的事实要根据社会学规律，而不是根据个体心理学或经过构拟的历史来解释。

1922年里弗斯逝世，一年以后，拉德克利夫-布朗的《民族学的方法和社会人类学的方法》一文发表，在里弗斯逝世的同年，还出版了具有革命意义的两部著作，即马林诺夫斯基的《西太平洋上的航海者》和拉德克利夫-布朗的《安达曼群岛岛民》。《安达曼群岛岛民》一书阐述了拉德克利夫-布朗关于社会人类学的性质、研究范围和渊源的最早期的见解，他以后的著作基本未背离这一见解。如果哪篇论文可以被称为英国现代社会人类学的“出生证书”（使用一个马林诺夫斯基喜爱用的词）的话，那么，这无疑就是《民族学的方法和社会人类学的方法》了。它第一次面世，便是一个反叛的证书。

正是对民族学方法的分析历程，导致了拉德克利夫-布朗对他的同事描述的各种各样的历史进行区别。他指出：民族学家写出的不是“真正”的历史，而只是臆测历史，这种历史从好的方面讲是一种可能性，从坏的方面讲则仅仅是一些凭空臆测的堆积，里弗斯的《美拉尼西亚社会的历史》（2卷集，剑桥大学出版社，1914年版）一书，事实上就属于这种情况。

拉德克利夫-布朗主张严格意义上的历史，这种历史能够获得足够的证实性资料。虽然，拉德克利夫-布朗竭力强调社会制度的“功能”解释或社会学解释的不同性，但他还是指出了

历史的价值。在他自己的著作中,他甚至也构拟了历史。拉德克利夫-布朗方法上的通常评论家罗维教授指出:“拉德克利夫-布朗关于历史理论的强硬态度,在他所掌握的全部资料面前变软了,虽然有些不安,但他还是屈从了年代学的假设。雅拉尔德人(Yaralde)亲属体系,‘不能合理地被确证是阿兰达人(Arande)体系的独立发展……我们必须作某种程度上的假设,即在这两种体系之间存在着一定的历史联系’。再者,‘孔班格里人(Kumbaingeri)类型是卡列拉人(Kariera)结构朝阿龙塔人(Arunda)结构发展的一个阶段’。无庸置疑,这就是构拟历史。”³拉德克利夫-布朗也鼓励他的学生们的历史兴趣。沃纳(L. Warner)和伊根(F. Eggan)教授告诉我们:“我们很清楚地记得他对我们早期研究的鼓励,这种研究是关于北部澳大利亚的历史联系和美国印第安群体亲属体系的历史变迁,而后的研究可以得到史实的和其他的材料来检验其历史影响。”⁴

他还指出,社会人类学家进行深入细致的实地研究对部落历史和当地历史作出了有价值的贡献,但是,他也确实对历史解释与功能解释作了严格的区别。作为前者,“解释”包括寻找以前发生过的事实、事件和展示由此而产生的后来事实、事件;作为后者,解释包括怎样说明一个事件和一系列事件只不过是普遍规律的一个例子。在发现制度的社会功能方面,该制度的历史知识将能给我们以帮助,但这两种方法是根本不同的。“对于社会人类学来说,任务是阐述和证实社会体系存在的条件(社会静力学的法则)和在社会变迁中可观察到的规律(社会动力学的法则)”。但是,对人类社会发展(即社会进化)的认识,“只存在于历史研究与社会学研究相结合的那种整合的、有机

的研究之中”。⁵

企图依据个人心理学的事实来“解释”复杂的社会制度,是英国人类学家直到本世纪 30 年代都很盛行的做法。然而,拉德克利夫-布朗追随涂尔干,坚持心理学和社会人类学是在不同的层次上研究事实,认为那种依据个体来解释社会的做法是错误的。“我满腔热情地希望并坚持,社会人类学是一门与心理学无关的科学,就像心理学与生理学无关或化学与物理学无关一样;仅此而已。这种主张绝不是标新立异,涂尔干和重要的‘社会学年鉴’学派自 1895 年以来,就一直坚持这一立场”。⁶但是,这并不意味着,拉德克利夫-布朗忽视“人的本性”。他说过:“构成人类社会体系的决定性因素,就是一般心理学家研究的基本人性。”⁷

记住以下这点是必要的,即当一个人类学家研究一个部落或村落的时候,他不是在研究赫胥黎(Aldous Huxley)曾说过的“开着盖儿(With the lid off)的人性”。“盖子”在每个社会中都有,不管它是不是原始社会,但要揭开盖子是不可能的。“当我们研究法国人、德国人或美国人的‘心理’时,我们正在研究的是起因于具体社会体系条件的那些意识或行为特征。这里,我们关心的‘特殊’特征是由社会体系所决定的,而社会体系本身则是由基本人性的一般特征所决定的”。⁸拉德克利夫-布朗的这一观点大部分被今天的英国人类学家所接受。可是在美国,社会人类学与社会心理学(特别是被称为“文化和人格”的那个分支)之间的联系要比英国多。美国的人类学研究组织得相当好,甚至大学时代,在包含在“人类学”名称下的各种学科,诸如体质人类学、考古学、语言学、民族学、社会人类学及“文化和人

格”这个学科之间,学生就能得到比英国更合适的分配。美国人类学各种分支之间的区别不像英国那样明显,社会人类学也没有占据统治地位。在美国,“文化人类学”的术语要比“社会人类学”的术语更经常使用,美国人类学家比他的英国同行们更愿意从社会的角度转向心理学的角度,如果说这不是转向生物学角度的话。⁹

再者,美国的人类学和社会学都形成了各有特色的研究体系,而英国的社会人类学却被认为是社会学的一个分支。如果这两门学科在不久的将来合并成一个,是没有必要感到奇怪的。社会学和社会人类学在美国与英国的不同视点,某种程度上是由于涂尔干和拉德克利夫-布朗的思想在英国传播得比较广些。

直到1931年,拉德克利夫-布朗才描述了社会人类学作为文化或社会生活的学科内容。但是,后来他愈来愈多地使用“社会结构”和“社会体系”,并且开始停止使用“文化”这个术语。这一点,在他的《论社会科学中功能的概念》一文中可以清楚地看到。¹⁰

1937年,在芝加哥的教员研讨会上所作的题为《社会的自然科学》的报告中,拉德克利夫-布朗走得就更远了。他说:“你们不应有一个文化的科学,你们只能把文化作为社会体系的一个特征来研究。所以,如果你们想要有一门科学,那它一定是一门社会体系的科学。”¹¹此后,被他认为是“社会体系”一部分的“社会结构”,越来越引起他的注意,以直到1940年,他选择了“社会结构”作为他向皇家人类学学会进行主席讲演的题目。

然而,值得记载的是,他早在1914年就使用了“社会结构”的概念,那是他在伯明翰大学讲授社会人类学的课程中。¹²但是,“社会结构”和“社会整合”概念明确的出现,是在他对澳大利亚F分会和新西兰科学进步协会所作的关于应用人类学的报告里(第20届会议,布里斯班,1930年5—6月)。正是在那里,拉德克利夫-布朗阐述了他深入思考的“社会整合最重要的规律之一——‘对立的规律’”。拉德克利夫-布朗阐述的这个“规律”,就是“在任何一个分离的组织中,一个群体或分离体的和睦与团结都依赖于某种形式的社会对立的存在,即从社会角度加以控制和组织的某种对抗形式。在这个群体或分离体与其他与之有关系的群体或分离体之间,对立使各个分离的部分保持它的差别性和独特性。我这里使用的形容社会化或制度化对抗的专业术语——对立,有着多种不同的形式,而战争只是其中的一种”。¹³

自从1940年以来,社会结构的概念就一直为英国社会人类学界提供了一个主要的理论构架。而在美国,“功能主义者”与“结构主义者”之间常常是有区别的,前者是马林诺夫斯基的弟子,后者则是拉德克利夫-布朗的传人。这个区别一清二楚,它说明了一个重要事实,即在当代英国社会人类学界,结构已基本取代了文化。但是,做到下面一点也不是不可能的,即不久的将来,在比较的基础上,目前对社会结构的偏好,可以自动发展成为对结构和文化之间关系的系统考察。

这本书中,有一篇是对应用人类学有直接影响的论文摘要,这篇论文是拉德克利夫-布朗于1929年在爪哇第4届泛太平洋科学大会上宣读的。¹⁴这种对于应用人类学的兴趣,在

他的文章《班图社会学的一些问题》(《班图研究》, 1921—1922年第1—3期)中也是很明显的。他强调了对殖民当局的实际用处, 他曾非难民族学的理由之一, 就是该学科缺乏“实用性”。在拉德克利夫-布朗普及社会人类学的愿望里, 一直寻求的就是能对英国殖民地的良好统治有所帮助。

不过, 对应用人类学的信念也是拉德克利夫-布朗主要设想的逻辑结果, 这种设想认为, 社会人类学是一门像物理学、化学和生物学一样的科学。拉德克利夫-布朗的目的之一就是想把自然科学的逻辑严格地运用于社会人类学。这使他得出这样的结论: 正像在其他自然科学中一样, 在社会人类学中, “理论”科学家发现普遍法则, “应用”科学家则将其施用于人类的福祉事业。与人们无视理论科学长期侵害应用科学的同时, 应用人类学的作用也像理论人类学的不断进步一样, 始终都在不停地增长。

此外, 我们还应该记住, 拉德克利夫-布朗是生长在维多利亚时代的英格兰, 这个时代是以崇尚理性、崇尚进步著称的, 而这是理性运用于人类事业的结果。对于理性、进步的信念有力地把他拉进了法国社会学实证主义者的潮流中。¹⁵

拉德克利夫-布朗经常告诉他的朋友和同事, 彼得·克鲁泡特金(Peter Kropotkin)公爵是他在伯明翰的邻居。他在剑桥大学度假时(在这里, 他被称为“无政府的布朗”), 经常拜访这位伟大的无政府主义哲学家。他们讨论各种问题, 包括拉德克利夫-布朗医治当代英国社会弊病的方案。克鲁泡特金向这位年轻的改革者指出, 在试图变革社会之前, 必须先研究和了解

它，而为了了解像维多利亚时代的英国那样复杂的社会，人们应该从对史前的原始村社进行系统研究着手。

当拉德克利夫-布朗认为社会人类学已经在英国大学中成为一个确立的学科后，他对理论人类学进展的关注和缓了他对应用人类学的激情。1944年，他写道：“要求社会人类学家在实际问题上花费太多的时间，必然减少他们对科学的理论方面的发展所做的工作。而没有坚实的理论基础，应用人类学必然蜕变，不成其为应用科学，只仅仅是经验主义的实践。”¹⁶

纵观拉德克利夫-布朗的研究生涯，他始终强调的是比较方法的重要性。事实上，他认为社会人类学与社会学的根本区别之一就是：前者重视比较方法的使用，而后者忽视它。拉德克利夫-布朗甚至情愿把社会人类学称为“社会学”，只要能在它前面加上前缀“比较”二字。他不仅在原则意义上对比较方法进行强调，而且在各方面都始终加以贯彻。众所周知，1931年他出版了一本极有价值的著作，其内容就是澳大利亚部落社会组织的比较研究。¹⁷他在“赫胥黎纪念讲座”上的报告主题就是社会人类学的比较方法；在报告中，他从澳大利亚民间传说的考察一直讲到社会结构中制度化对立的作用。

我希望拉德克利夫-布朗教授的这本论文和演讲集能对职业社会人类学家和该专业的学生有用。在此，我感谢拉德克利夫-布朗教授的遗嘱保管人埃文思-普里查德教授，感谢他慨允出版收在此书中的论文。遵从埃文思-普里查德教授的希望，这本书的收益将留用作资助人类学研究者的特别基金。我还要感谢泰克斯(Sol Tax)教授和伊根(F. Eggan)教授，他们在此书的酝酿过程中给予了帮助和鼓励，并且对此书出版的全过程

给予了关注。最后,我还要感谢曼德尔鲍姆(D. G. Mandelbaum)教授的帮助和建议。

M. N. 斯林尼瓦斯

印度巴罗达

Maharaja Sayajirao 大学社会学系

注 释

1. 在本书中,未选入拉德克利夫-布朗的《班图社会学的一些问题》(《班图研究》1921—1922年第3期,第38—46页)和《应用人类学》(对澳大利亚、新西兰科学进步协会F分会的主席人讲演,布里斯班,1930年5—6月第20次会议)。
2. 罗维:《民族学理论的历史》,纽约,1937年版,第172页。
3. 罗维:《民族学理论的历史》,纽约,1937年版,第226页。
4. L. 沃纳、F. 伊根:《逝者拉德克利夫-布朗传略》,载《美国人类学家》,1956年6月,第58卷第3期,第544—547页。
5. 拉德克利夫-布朗:《社会人类学的比较方法》。
6. 拉德克利夫-布朗:《民族学的方法和社会人类学的方法》。
7. 拉德克利夫-布朗:《社会人类学的意义和范围》。
8. 拉德克利夫-布朗:《社会人类学的意义和范围》。
9. 参见G. P. 默多克、R. 弗思:《论英国社会人类学》,载《美国人类学家》,1951年,第53卷,第465—489页。
10. 拉德克利夫-布朗的这篇论文,是A. 莱塞博士1935年向美国人类学协会宣读的,后来重印作为《原始社会的结构和功能》(伦敦1952年版)的第10章。

11. 拉德克利夫-布朗:《社会的自然科学》,伊利诺伊格伦科自由出版社,1957年版,第106页。
12. 见福蒂斯教授:《回忆拉德克利夫-布朗》,载《人类》,1956年11月,第56期,第149—153页。
13. 见福蒂斯教授:《回忆拉德克利夫-布朗》,载《人类》,1956年11月,第56期,第272页。
14. 拉德克利夫-布朗:《关于人类学实际应用于原始民族管理的历史和功能的文化解释》。
15. 在这里,也许应想到给予拉德克利夫-布朗极大影响的涂尔干以及涂尔干的同学胡亚雷斯;前者写过一本论社会主义的著作,后者则是墨西哥的革命者。
16. 拉德克利夫-布朗:《社会人类学的意义和范围》。
17. 见《大洋洲专论》第1期,墨尔本,1931年。

研究拉德克利夫-布朗对人类学影响的著作 与论文目录选

- R. H. 罗维:《民族学理论史》,纽约,法勒和雷因哈特有限公司 1937 年版,第 221—229 页。
- F. 伊根编:《北美部落的社会人类学》,芝加哥大学 1937 年版;特别应看罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)对拉德克利夫-布朗于 30 年代对美国人类学影响的介绍;1955 年该书第 2 版补充了 S. 泰克斯和 F. 伊根的几篇论文,这些论文对于评价拉德克利夫-布朗的影响很有帮助。
- M. 福蒂斯编:《社会结构:献给拉德克利夫-布朗的研究》,牛津大学出版部印刷所 1949 年版。
- 埃文思-普里查德:《社会人类学》,伦敦,科恩和西方出版社 1951 年版。
- G. P. 默多克:《英国社会人类学》,R. 弗思:《当代英国社会人类学》,载《美国人类学家》1951 年第 53 期,第 465—489 页。
- M. 福蒂斯:《1900 年以来的剑桥大学社会人类学》(就职讲演),剑桥大学出版社,1953 年版。
- M. 福蒂斯:《拉德克利夫-布朗对社会组织研究的贡献》,载《英国社会学杂志》1955 年 3 月,第 6 卷第 1 期。
- M. 福蒂斯:《逝者拉德克利夫-布朗传略》,载《人类》1956 年

11 月第 56 期,第 149—153 页。

A. P. 埃尔金:《逝者拉德克利夫 - 布朗传略》,载《大洋洲》1956 年 6 月第 26 期,第 239—251 页。

F. 伊根、沃纳、W. 劳埃德:《逝者拉德克利夫 - 布朗传略》,载《美国人类学家》1956 年 6 月第 58 卷,第 544—547 页。

R. 弗思:《阿尔弗雷德·雷金纳德·拉德克利夫 - 布朗, 1881—1955》,载《英国学会学报》第 62 卷,牛津大学出版社 1957 年版。

目 录

译者再版前言

译者中文版初版前言

英文版前言

导言

研究拉德克利夫-布朗对人类学影响的
著作与论文目录选

第一部分 论范围和方法

第一章/ 民族学的方法和社会人类学的方法 ~ 三

第二章/ 关于人类学实际应用于原始民族管理的历史
和功能的文化解释 ~ 三六

第三章/ 人类学研究的现状 ~ 三九

第四章/ 社会人类学的意义与范围 ~ 九一

第五章/ 社会人类学的比较方法 ~ 一〇二

第二部分 社会人类学

第一章 / 定义 ~ 一二五

第二章 / 先驱者 ~ 一三五

第三章 / 社会人类学的形成 ~ 一四五

第四章 / 社会结构 ~ 一五七

第五章 / 社会进化 ~ 一六八

附录 对于中国乡村生活社会学调查的建议 (一八〇)

第一部分

论范围和方法

第一章



民族学的方法和社会人类学的方法

在对未开化民族的习俗和制度的研究中,应当遵循哪些正确的目的和方法?这个问题长期以来并至今仍是全世界所有民族学家和人类学家思考和探讨的重心。对于这个问题,我的讲演绝不会比我对它的研究更好些。这个问题的根本重要性是显而易见的,因为,只有在对所奉行的目的和力求达到这些目的所采取的方法上取得相当的一致,一门科学才有可能取得令人满意的进步或得到普遍的认识。在过去的 10—15 年中,尽管许多著作和论文都研究了方法的问题,但至今仍未达成一致的看法。实际上,这个问题仍旧是众说纷纭、没有定论,而是应展开讨论的问题;我认为,我们最好是通过对这个问题的深思熟虑来提出自己的看法。

民族学和社会人类学这两个名称,一直都是毫无偏袒地适用于文化或文明的研究,根据泰勒 (Tylor) 的定义,文化或文明是“一个复合体,它包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗和人作为社会成员能获得的其他的能力和习惯”。作为这样一种研究内容,产生的方法问题就是:我们怎样研究文化事实;我们对这些事实采用何种解释方法;从我们的研究中,又可望能

得到什么样的具有理论意义或实际价值的结论。泰勒自己有权获得这门科学之父的头衔,对此,我想没有人会提出异议。他曾指出有两种不同的解释文化事实的方法,²我认为,科学中所产生的混乱,绝大部分是由于不能将这两种方法仔细地区别开。

我们先来看一下这两种解释方法是什么。第一个我建议叫做历史的方法,它通过追溯制度(Institution)发展的不同阶段,并在可能的地方找出每次变迁特有的原因或条件;在此基础上,解释一特定的组织或多个制度的复合体。例如,假定我们对英国的代议制政府感兴趣,我们就可以研究它的历史,注意并考察它从其诞生起一直到现在的全过程,以及发生的每一个变化。无论在哪里,我们都有充足的历史资料,因此,我们可以用这个方法研究文化事实。

但重要的是,这种类型的解释方法不能告诉我们像归纳科学所寻求的那种一般规律。文化的具体因素或条件被解释为起源于某个第二者,第二者又导因于某个第三者。如此上溯,直到我们力所难及。另一方面,这种方法是通过对文明的具体制度,或具体事件,或具体状态之中暂时存在的联系进行说明而实施的。

可是,关于未开化民族的制度,我们几乎没有一点历史资料。例如,假定我们对中部澳大利亚的土著部落感兴趣,那么很明显,我们得不到任何关于这些部落的直接资料。因此,在这种情况下,运用历史的解释方法只有一种可能,即在我们能找到有关直接资料的全部迹象的基础上,来对这些部落的历史作出臆想的构拟。

通常被称作民族学的绝大部分内容,就是由这些假说性的

或臆想的历史所构成。我举一个具体的例子来说明这种方法。在这块大陆东海岸的对面,有一个大岛屿——马达加斯加岛。对这个岛上居民的初步考察,显示出他们在某些方面正如我们所料想的,是与非洲民族有关系的。特别是在岛的西面,你可以发现许多有特色的黑种人,即非洲型黑人——我的意思是指在体质特征上。马达加斯加岛文化的许多因素看起来也是非洲的。但是,更深入的考察表明,无论人种因素或文化因素都不是非洲的,这方面的研究使我们能毫无疑问地证明,他们中的某些人是来自南亚的。对今天马达加斯加岛人身上存在的种族与文化特征的思考,使我们有实际把握宣称:在几个世纪以前的一段时期内,岛上出现过一股移民浪潮,那些移民在语言、文化,至少在人种的某些特征上,是与今天马来群岛上的居民有关系的。我们甚至可以断言,这股移民浪潮肯定发生过,其发生的时间,应当是在我们首次对马达加斯加岛进行历史解释之前和铁器业进入移民迁出的地区之后。

对马达加斯加岛岛民的种族与文化特征的研究,使我们能够构拟这个岛的大部分历史。我们认为,这个岛的文化至少是两种成分的结合,存在着常常被叫做两种文化层的东西——虽然这种叫法并不太合适。对这种文化与东南亚和非洲文化的比较与彻底的系统考察,可以使我们分析这个现存的文化特征复合体,从而使我们能较有把握地解释,这些文化特征的大部分是由移民带入的呢?还是属于这个岛上早期居民的?用这种方法,我们就能构拟外来文化进入前就存在于该岛文化中的某些特征。

追溯具有最终结果的历史过程,在没有任何历史记载的时

候,我们可以对岛上现存的文化、语言、人种特征进行尽可能全面的研究;如果有可能,再加上考古学所提供的材料,在此基础上,对该岛的历史进行臆想的构拟;用以上这些办法,我们可以解释马达加斯加岛的文化。在我们最后的构拟中,某些事情是相当确定的,另外一些则多少是一种可能,还有一些就仅仅是虚构而已。

从以上这个例子中,你们可以看出,我们能将历史的解释方法应用于甚至没有历史记载的地方。从书写的文献中,我们只能知道最近几个世纪中最发达阶段的文明史,即人类全部生活的一些片断。考古学家们翻掘着土地,使古代建筑或居住遗址重见天日,向人们展现了很久以前的民族与部落使用的器具及原始人的遗骸;所有这些,使我们能够对茫茫的史前期填补一些细节。我通过马达加斯加岛的例子所描述的文化的民族学分析,也补充了源于史学和考古学的知识。

但是,文化的这种历史研究给予我们的,仅仅是事件及事件发生顺序的知识。还存在着另外一种方法,我称其为“归纳”研究,这种研究的目的和方法与自然科学或归纳科学基本相同。归纳方法的前提认为:所有现象都受自然法则支配,运用某种逻辑方法来发现和证明某些普遍规律也当然是可能的。普遍规律就是指多少在一般性的意义上的一般性陈述或定则,每一个陈述或定则适用于某范围内的事实或事件。归纳的本质就是形成通则(*generalization*),一个具体的事实被解释为一般法则的一个例证。就如同树上的苹果落地、行星围绕太阳运转,都表明是万有引力定律的不同例证。

归纳科学已经占领了一个又一个自然领域或学科:首先,

是地球与星座的运动和围绕我们的物理现象；然后，是组成这个世界物质的化学联系；紧接着是旨在发现支配生命物体反应一般定律的生物科学；在近百年来，这种归纳方法又被应用于人的精神活动。发展到今天，这些方法已被用来对文化或文明的现象、法律、道德、艺术、语言及各种社会制度进行研究。

因此，存在两种极为不同的解释文化事实的方法，由于它们既在所寻求的结论上，又在为取得这种结论而采取的逻辑方法上均有区别，所以，合适的做法是给它们以不同的命名，并将它们认为是两种相互独立的研究，尽管事实上它们是有联系的。看起来，命名为民族学和社会人类学是非常适合于这一目的的，我建议采用这种命名。我认为，在非常多的场合，已经引人注目地出现了一股区分使用这两种名称的明显趋势，但是，直到我意识到这一点时，这种趋势还未得到系统的贯彻。因此，我建议：把民族学一词的使用限于上面描述的历史构拟方法对文化的研究，而社会人类学一词则用来表示力求形成贯穿于文化现象的一般规律的研究。³我想，我的建议只不过是使已隐含在这两种名称的大量流行用法中的区别更加明确。

我认为，对现存这两种极为不同的解释文化事实的方法的清醒认识，可以帮助我们理解关于方法的争论，这种争论近几年来一直吸引着研究者的注意力。

在上一世纪的下半叶，进化的概念占据甚至统治了科学家们的思想，因此，那一时期的人类学家也不得不在自己的研究中遵循进化的观点。而现在，进化论已变得可以作多种解释。如果我们从归纳的观点看进化论，那么，一个进化的过程只不过是一个原因造成的累加行动，或一些原因不断引起的行动所形

成的过程。因此,根据达尔文的理论,生物进化是一种遗传、变异和自然选择的本性不断运动的过程。这个意义上的文化发展,就只能是通过从已有结果的连续运动中证明出某些特殊原则或规律的方法,来表明自己也是一个进化过程。如果我们采用那种所谓的历史观点,进化过程就往往被看成是发展的一系列前后相继的阶段。因此,在地球生命物体的历史中,地质学的证据告诉我们存在着兴嬗交替的许多阶段,每一阶段的特征是由不同形式的生命有机体——从无脊椎动物直到高级哺乳动物——的外貌所决定的。这些阶段的产生是由于规律的作用,只有当我们阐明了这些规律的时候,这些阶段才能真正被认识;而只有这样,它们才能被认为是进化过程的各个阶段。

上个世纪的人类学家对进化的思考,几乎完全是根据历史的观点,而不是归纳的观点。所以,他们的目的不是发现作用于文化发展的基本规律,而是通过历经许多时期或阶段的人类社会,来说明文化的发展是一个过程。当我们想起几年前主要是与人类学有关的一些争论的议题时,这一点就足以使人明白了。例如,存在着这样一种观点,巴霍芬(Bachofen)认为,每一个人类社会都要经过母权制阶段,在这个阶段上,亲属关系只根据或主要根据女性、母亲,而不是根据父亲来决定;根据这个推论,母系部落(Peoples)都比父系部落更原始,即它代表了发展或进化的一个更早的阶段。后来,当出现了“图腾制度热”时,一些人类学家又把他们的结论建立于图腾制度在未开化民族广泛传播的基础上,认为图腾制度是社会或宗教发展的必经阶段;科勒(Kohler)和他的追随者杜尔克姆甚至走得更远,他们认为,社会的图腾形式是我们所能知道的社会发展的最早阶段。

这些理论主要与人类学中进化论学派的理论有关，关于这些理论的最好例子可以在 L. 摩尔根的《古代社会》一书中找到。在此书中，摩尔根力图划清社会发展的许多阶段，每一个阶段的特征由特定的社会制度所决定；他认为今天的野蛮人表现了文明民族几世纪前经过的阶段。其他的人类学家没有全盘接受摩尔根的理论，但是，这个学科的一些研究者却接受了，并仍在接受这个理论的部分内容。甚至有些人反对摩尔根的具体假设，却至少接受了他的一般观点，即那种所谓的、我认为是误称的“进化”的观点。

摩尔根和其他人类学家的假设认为，文化的发展是单线的，我们所知道的所有不同的文化都只是一条道路上的单一顺序排列，在这个系列中的任何高级文化所经历的阶段，都将被较低级的文化所重复。显然还在被一些人所接受的这种假设，已经越来越难以解释我们这个世界上人类的知识和文化发展的多样性。许多无可争辩的事实说明，文化的发展不是单线的，作为一个社会历史和环境的结果，每一个社会都发展它自己独特的类型。

然而，在今天的场合，我没有时间批评所谓的进化论学派。近几年来，在英国、德国和美国，对进化论学派的批评大量出现；我建议你们看一下罗维教授的《初民社会》一书，我认为，该书中有对以摩尔根为典型代表的进化理论所进行的有说服力的、结论性的批评。我在这里所要做的，就是指出这个学派的人类学家只从一个角度即发展的进程来考察文化的历史，他们惟一关心或主要关心的是发展问题；他们从历史观点出发，把文化的发展看成为一系列依次交替的阶段，而不是从归纳的观

点出发,把文化的发展看成为特殊规律活动的结果。在我看来,问题的关键在于,进化论的人类学根本不清楚自己的目的,也没有确切地弄明白:是努力去构拟文化史呢?还是去发现文化整体的一般规律?缺乏确定性是该方法的根本缺陷,对于这种方法我现在没有时间评价,但在讲演中,我过一会儿还将再次提到。

19世纪在德国曾经出现过一个重要学派,它的方法原则根本不同于进化论学派。该学派常被人称为“地理学”学派,其创立者是拉策尔与格雷布内尔,与其他人称自己的研究是民族学的同时,地理学派最后的代表人物施密特(Schmidt)和弗罗贝纽斯(Frobenius),则分别称他们的方法是“文化历史学”(kulturhistorische)和“文化形态学”(kulturmorphologie)。这个学派的主要特征是把注意力主要(有时是惟一地)集中在文化的传播现象上。我们知道,文化的因素可以通过不同途径从一个地区传到另一个地区,或从一个民族传到另一个民族。因此,近代日本吸收了许多欧洲文明的因素。我们所看到的这种正在我们周围发生的传播过程,绝不是什么新现象,而是自从人类在地球上第一次扩展时就一直在进行的活动。毫无疑问,这种传播过程在文化史上起着极为重要的作用。

本世纪初,文化的研究已经出现了这样一种状况,即同时并存两种不同的学派,各自追求不同的目标,双方之间只有极少的联系,甚至根本没有联系。进化论人类学家们考察任何事情都是根据发展的观点,竭力将文化的发展说成是一种单线进化的过程。“文化—历史”论的研究者则几乎只研究文化因素从一个地区到另一个地区的传播现象,对进化学说既不感兴趣,

也采取否定态度。在英国,前者占上风;而在德国,则是后者更显赫。

1911年,里弗斯博士在他担任英国学会人类学分会主席的讲演中,注意到了进化论人类学家们与文化—历史论研究者在研究方法上的不同,他提出,如果文化研究还要进行的话,这两种方法就必须结合起来。他认为,我们在考虑发展问题以前,必须先研究传播的影响,“除非对今天广布在地球表面上的文化和文明先有一个分析,否则,进化论不会有一个坚实的基础”。

里弗斯博士所说的“文化的民族学分析”,已由我在前面所举的马达加斯加的例子给以说明,这种分析在英国主要是通过里弗斯自己的影响,而变得愈加引人注目。虽然他的不幸逝世使我们永远失去了他,并且也是近年来科学上最大的损失之一;但在英国,像佩里(Perry)和埃利奥·史密斯这样的著作家,仍充满热情,积极努力地沿着这条路线继续研究。

我没有时间评论这些著作家的理论和方法,我所关心的全部事情就是告诉你们,在他们的影响下,那种地道的历史观点正越来越受到人们的采纳。我所注意到的那些老一辈人类学家,根本就不清楚自己是应该构拟文明史呢,还是发现规律,却经常想同时做这两件事情。新一代的人类学家十分清楚自己的目的,就是说明不同的文化因素是怎样从一个中心传到世界各地的。所以,他们的方法是一种历史方法。

摩尔根的著作出版后,在美国,相对来说就基本上再没有理论著作了。文化的研究者全都忙于搜集美国土著民族即将消失的材料,并且为世界的其他地区树立榜样;但遗憾的是,至少

大英帝国是不愿追随其后的。最近十年来,对搜集的这些大量资料的解释问题已愈来愈引起注意,趋势是很明确的,即采取我一直称之为历史的解释方法。非常明确地坚持那种被限制的历史观点,是由克鲁伯(A. L. Kroeber)教授的《十八条宣言》(1915)一文所昭示的。进化论学说,特别是摩尔根为代表的进化论,遭到了许多著作家的猛烈批评,其中就有斯旺顿(Swanton)和罗维。一条引文就足以描绘出今天美国著作家典型观点的概貌,即使不是其全体,也至少是其中的绝大部分。我要引的话出自萨皮尔(E. Sapir)的著作《作为历史科学的民族学》,在这部著作中,萨皮尔力图建立一些原则,根据这些原则,通过对不同文化因素在当地分布的研究,就能够从中构拟历史,他写道:

文化人类学已越来越快地意识到自己是一门严格的历史科学。除了追溯到久远的那些事件特定结果的终点外,文化人类学的资料不仅他们自己不懂,而且与他们有关的其他人也不懂。我们中的一些人也许是越来越对人类的心理规律感兴趣,并且相信我们自己能从民族学和考古学的第一手资料中,而不是从确定有历史事实以及有助于理解这些事实的关系中得出这些规律。人们根本不清楚以下这一点,即阐述这些规律更应该是人类学家,而不是通常狭义上的历史学家的工作。

萨皮尔将民族学和人类学作为可替换使用的名称,但是,他刚才所说的研究,正是我在这里建议应有区别地叫做民族学的研究。他的观点就是把自己严格地限制在历史的解释方法

内,而排除发现一般规律的所有尝试。

因此,我们看到,从上个世纪没有或有很少区别的民族学与人类学的关系中,逐步划分出一个特殊的科学(对此,我认为应限定在民族学这个名称上),这门科学愈来愈把自己严格地放在历史观点上。持这种观点的大部分研究者拒绝早期的进化论,不管是在绝对意义上,还是将这种进化论作为未经证明的、需要修正的理论,对他们来讲都是一回事。当其他人也研究发展问题的时候,他们中的一些人则几乎完全局限在文化传播的问题上,但是,他们的研究角度是这样一种有限的观点,这种观点是通过对民族学作为构拟文化史的系统尝试的认识而得出的。

尽可能正确地定义民族学方法的努力一直未间断过。德国的格雷布内尔、英国的里弗斯和美国的一些著作家都曾做过这方面的努力,但遗憾的是,时至今日,在民族学应该遵循的方法上,这些不同的著作家一直都未取得任何普遍的一致。特别是在一些方法论的假设上和什么能构成或什么不能构成根据的问题上,还存在相当大的分歧。因此,一些民族学家(埃利奥·史密斯也许是个最好的例子)趋向于把世界所有文化的相似性,都看成是由一个共同的中心传播出来的。如果他们在两个地区发现了一种同样的文化因素,不管这两个地区是否有联系,他们都假定,这种因素是从一个中心传出来的。作为一般定则,他们还否认这样一种可能性,即否认能两次产生同一种发明,或能在不同地点、不同时间独立地发展同一种制度。我相信,埃利奥·史密斯甚至会认为,所有各种形式的图腾制度都只有一个起源,都来自于一个中心。另外一方面,也有一些人认

为下述情况是很有可能的，即能够两次产生同一种发明，各种社会中发展的同一种制度，相互之间都有着直接或间接的联系。因此，一些美国学者坚持，在东半球和西半球至少两次独立地发现陶器是很有可能的。显而易见，只要在研究的基本方法论的主张上存在着分歧，结论上自然不会有一致的看法。一些作者引用来支持自己理论的根据被另一些作者斥之为无稽之谈，代替合作的是争吵，所有这些产生了只有孤立的科学才能生存其中的狂热、论点混淆和一潭死水般的有害风气。我们只希望民族学家能够逐步认识到他们那种企图构拟文化史研究的有限性，能够在方法上取得更大的一致，以便向我们提供那些足以充分表明这个学科的所有研究者都心悦诚服接受的结论。

但是，一开始被包含在人类学—民族学综合体中的另一种研究是什么呢？我们已经看到，像克鲁伯和萨皮尔这样的作者，是坚持把发现规律的所有努力都排除在他们的特定科学（即我现在说的民族学）之外的。我猜想，他们不会否认能够在文化现象中发现普遍的规律，也不会否认这样做的企图是合理的。我认为，他们应当承认，根据自然科学应用于宇宙所有其他现象的同样方法，从归纳的观点出发，是能够进行文化事实的研究的。但是，不论是上面提到的这两个作者，还是其他人，都一致把这种文化的归纳研究称为“心理学”。

我满腔热情地希望并坚持，社会人类学是一门与心理学无关的科学，就像心理学与生理学无关或化学与物理学无关一样，仅此而已。这种主张绝不是标新立异，涂尔干和重要的“社会学年鉴”学派，自从 1895 年以来就一直坚持这一立场。

在今天的场合,我不能讨论社会人类学与心理学的关系问题,但我想举例说明它们之间的不同。一个人犯了谋杀罪,警察逮捕了他;他被带到法官与陪审团面前接受审问,最后被绞刑吏处以绞刑。这里,我们得到这样一个情境,与这个情境有关的是一些个人和他们各自的思想、感情和行动。在这个一般情境内,能够研究这些个体的行为,像凶手、警察、法官,等等。对此,我们认为是毋庸置疑的。像这种研究基本上应是心理学的内容。但是,不管我们把这种研究进行得多么深入,它都不能告诉我们个体在其中扮演各自角色的那个整体过程的任何解释。为了达到这个目的,我们必须研究作为总体的场景,把它看成是这样一种行动,即社会和国家通过特派代表,对凶手造成的具体情况,从社会某一方面所做出的集体反应。至于那些作为具体人员的个体、他们的具体思想和感情等等,对我们的研究来说是没有意义或不重要的。我们研究的对象是作为整体的过程,除了那些必须进入这个过程的个体外,其他的个体与我们毫无关系。这种关于社会制度和社会反应的研究,就像我在讲演开始时所明确的,是社会人类学的专门任务。

因此,通过说明心理学是研究与个体有关的个体行为,社会人类学是研究群体的行为或与群体有关的个人集合体的办法,虽然有些简单,却可以指明心理学与社会人类学的区别。可以完全肯定的是,集体行为包括个体行为。我们所看到的社会惩罚凶手的过程,包括警察、法官和绞刑吏的行为;假如我们全面地考虑这个问题,我们可能还会加上报道这次审问的记者,以及阅读报纸有关报道的市民。这个例子告诉我们,心理学与社会人类学是从极不同的角度考察这些行为的。在它们之间,

这门科学关心的事情,那门科学就基本上不予理睬。

在今天这个场合,我不能期望确切地告诉你们,心理学与社会人类学的不同是什么。但是,我刚才举的例子大概足以告诉你们存在着不同。我认为,社会人类学之所以不能占据自己应占据的地位的主要原因之一,就是不能认识自己与心理学的极大区别。德国那些所谓的“民俗心理学”研究和英国的大部分人类学,一直是由以下这种努力构成:即根据心理学,也就是个人的心理过程来解释原始民族的习俗和信仰。例如,对巫术的信仰被解释成为联想的心理学规律的结果。就像完全根据生理学来解释个人行为的努力,只能给我们一个勉强的心理学代用品一样,这种把心理学应用于文化现象的行为也决不会产生一门科学。如果这就是社会人类学所能提供的全部东西,那么,包括在心理学指导下的所有不严格遵循历史观点而进行的文化研究,就都是无可指摘的。但是,一旦我们认识到(我们的确应总能认识到)社会人类学是一门独立的科学,它有自己独特的学科内容和特定的方法,它的目的是发现那些绝不属于心理学规律的规律;这时,也只有这时,社会人类学才能建立自己真正的地位,并取得进步。

由于在文化研究中一开始就存在着引人注目的偏爱历史,因此,在社会人类学最初发展的特定形式中,进化论的观念就成为这门科学发展道路上的第二个东西。我们已经看到,现代民族学已经拒绝了那种把人类社会的历史看成是前后相继阶段的进化论。因此,同样必然的是:社会人类学也应把这种形式的进化论至少看成是未完全得到证明的学说。

如果社会人类学确实打算使用进化论思想(我认为这是可

能的,也一定已经做了),那它必须是以阐述一般规律或原则的形式出现,这些规律或原则来自于社会发展的各种过去和现在的形式的不断活动中(同样,生物学的进化论力图阐明的,也是那种产生各种活着的和已灭绝的物种的活动的一般规律)。但是,只有到科学已经取得巨大的进步的时候,这些规律才能得到充分的阐述。

早期人类学对历史偏爱的影响,以及引导像摩尔根这样的著作家的那种进化论错误观念的影响,使人类学家们不是去寻找规律,而是去寻找起源。我们已经有图腾制度起源的理论,有外婚制起源的理论,甚至还有语言、宗教以及社会自身起源的理论;这些理论,在人类学的著作中已是卷帙浩繁。然而,除了把注意力引向对原始民族文化的兴趣,并因此最直接地导致对其进行更充分的研究外,这类著作是否真能提高我们关于文明的知识 and 文明的理解,是很值得怀疑的。

下面,我们通过一个具体的例子来说明起源研究与规律研究的不同点。19世纪后半叶,我们有许多关于图腾制度起源的理论,但至今没有一个得到——或者看起来不可能得到——普遍的承认。也许大家最熟悉的就是弗雷泽爵士,他认为:对生理学概念一无所知的原始人,断言一个女人的怀孕是由她吃的食物所决定的;在这一信仰基础上产生了许多习俗,由于这些习俗,每个人都被要求履行某些仪式义务,这些仪式的对象就是他从中出生的动物或植物的种类;这样,就产生了一种图腾制度形式[概念的(conceptual)图腾制度],由此,又派生出所有其他的形式。弗雷泽爵士没有告诉我们,他认为这一过程在一个地区只发生一次,以及图腾制度是从这个中心扩散到全世界

呢？还是认为同样的过程会在世界不同地区独立地产生？

这个理论和所有这一类型理论的方法论缺陷，就在于似乎无法验证这些理论。我们也许能指出，图腾制度本来是这样产生的（尽管这涉及到许多关于社会制度怎样产生的推测），但是，无论如何我也只能是猜测，却不能证明它确实是这样产生的。

况且，即使这种理论以及诸如此类的理论，能够解释图腾制度以前是怎样产生的，它们也不能解释这种制度是怎样成功地延续下来的。而这是与起源问题同等重要的问题。

现在，我们如果撇开起源或图腾制度起源的可能性问题，并代之以发现这种制度规律的问题，我们就能够得到一个完全不同的理论。如果你们允许的话，我将通过我自己关于图腾制度的理论的简要陈述——以儿段一般陈述的形式——来勾勒出它的内容。我认为，我的陈述将来能被普通归纳逻辑方法所明确证实：

（1）在原始社会，任何对社会生活有主要影响的事物都必然会成为仪式庆典（否定或肯定）的对象，这种被表现以至被固定下来的仪式的功能，就是使对仪式所祭祀的物体的社会价值的认识永恒化。

（2）结论，在那种为了生存而完全或在极大程度上依靠捕猎或采集的社会中，各种动物和植物，尤其是那些被用作食物的动植物就成为仪式庆典的对象。

（3）在同一种类型里面又被分为不同的社会（比如，部落被分为宗族或氏族，即血亲关系的群体），不同的部分被不同的仪式所彼此区别开，而整个部落的相同类型的总的庆典，支配

着这个部落每一部分的某些特殊对象或对象的类别。

(4) 结论,在统一的社会中(如安达曼群岛岛民),与用作食物的动植物相联的仪式联系,就是整个社会与整个自然界之间总的、无区别的联系;而在被分开的社会中,一般趋势是发展另外一种联系,即每一个社会部分(氏族或其他群体)与一种或多种动物或植物,有时是与包括一些物种在内的自然现象的某些特殊区分相联系。

当然,在今天的场合我不能深入解释图腾制度的这种理论。(1)和(3)是一般规律的陈述,一般说来,关于这两个陈述的讨论将涉及仪式的全部理论。⁴我只能给你们提供这一理论的简单陈述,以便向你们证明,能够有这样一种图腾制度的理论,如果它被证实,将能帮助我们不仅认识图腾制度,还能理解许多其他的事物,完全没有必要去求助那些历史起源或图腾制度起源的任何假设。而且,我应该或者坚持指出,这种理论(不管是在上面,还是在其他地方提到的)能够被普通归纳方法所证实。不过,这种证实的过程确实是很长的。我第一次对图腾制度感兴趣,大约是在16年以前,当时,我决心从研究没有图腾制度的原始人群着手——倘若这种人群存在的话。在安达曼群岛中我发现了这样的人群,在他们之中进行田野工作后,我大胆地提出了关于图腾制度的研究性假设,这就是我刚才用最常见的形式向你们陈述的。然后,我前往澳大利亚,在那里又发现了一些更有意思的图腾制度形式,我原打算在那里花上七八年的时间,以便证实我的假设。但遗憾的是,两年后我的研究即被战争打断,只剩下一个机会,就是去波利尼西亚。在那里,我发现了与现在多神教体系相混合的一种图腾体系的残余。因此,当

我不敢说我已经完全证实了上述假设的同时，我却一直是通过把这个假设应用于更广泛的领域来检验它。无论如何，我刚才提出来的只是一个例子，而不是一个被证实了的假设。但是，图腾制度性质的理论是能够用这种方式证实的，而这个制度的起源理论则不能被证实。

况且，“起源”这个术语的意义是含混的。一种意义是达尔文使用过的，这就是其著作的题目《物种起源》，它指的是过去和现在一直在发生作用，并促进生命体产生和永恒变异的力量或规律。还有一种意义是我简略陈述的、可以被称作图腾制度起源的理论，它指的是过去和现在一直在发生作用，并促进文化的产生和永恒变更的力量或规律，通过参考这些力量和规律，它解释为什么有些社会存在图腾制度，而有些社会则不存在。

不过，在通常用法上和在社会人类学中，起源这个术语的最常用意义一直是历史意义。一个具体制度的出现，是特定时间、特定社会中某些特定事件的结果。为了知道这个制度的起源，如果可能，我们必须知道它始于何时、何地、何种方式。我所说的正是这个意义上的起源，我努力向你们指出的是，社会人类学不是也不应该特别关注的，也正是这个意义上的起源。确实，当我们占有了一个具体制度起源的真正历史资料时，这些知识对于社会人类学是有极大价值的。但是，未被证实的和一般来说不能被证实的关于起源的假设，对我们探寻那些可证的规律没有丝毫用处。

社会人类学家专门研究的特殊社会力量 (forces) 始终呈现于每一个社会中，并且能被观察和研究，这就像心理学家能观

察到作用于个人行为的力量一样。

我力图使你们清楚的就是,对于起源理论的不断寻求,阻碍了社会人类学在自己道路上的发展,而沿着这些道路,可以提供最有价值的结论。社会人类学关心历史起源的理论不仅没有必要,而且,这些理论本身或将注意力集中在它们身上,也是极其有害的。况且,那些我们没有确实历史资料的起源理论,必然依靠推测得出来的一般规律。许多比较陈旧的人类学理论都建立在下面这个推测上,即文化的变迁是由于人们认识和解释自己周围的现象世界的需要和愿望而产生的;这种愿望使他作出解释,这些解释一旦被承认,他的行为就由这些解释来调节,各种社会习俗也因此得到发展。这种假设的最典型的例子,就是泰勒和弗雷泽建立的泛灵论理论。原始人希望解释做梦和死亡的现象;他臆想人是有灵魂的,这个灵魂在人死后依附在尸体上。这个臆想一旦被接受,他就会在此基础上,发展出许许多多诸如与死亡和葬礼以及祖先崇拜有关的仪式和习俗。泰勒和弗雷泽推测,文化的变迁都是这样发生的,即首先由于了解的愿望,然后阐述、解释,最后作为信仰的结果得到习俗的确立(这看起来是许多其他起源理论和我曾提到的例子的基本推测),但是,这是一种需要被证实的一般规律。它还可以被应用于发生在我们自己的先进文明中的一些变化上,这里,希望和寻求解释,在科学发展的情况下已变得非常重要。但是,我认为对于原始民族来说,这种解释的需要相对来说是比较次要的;他们中间,习俗发展的基础就是在某种影响社会或群体的特定环境下,行为的需要或集体行为的需要,习俗和与之相联系的信仰都是为了满足这个需要。不过,这种讨论使我们走得太远

了,我只应稍稍提一下,以说明像泛灵论或弗雷泽的图腾制度理论这样的关于起源的理论,必然与推测联系在一起。这些如果是真的,它就是普遍规律;所以,在我们继续提出起源理论之前,有必要通过足够广泛的归纳来仔细审视和证实那些推测的一般规律。

我想,现在你们将会知道那些争论把我们引向何处。那种充塞于文化研究中的混淆不清,延缓了这门科学的进步,近年来引起了文化研究者的极大不满;它是片面认识该学科方法论的结果。补救措施就是认识解释文化事实的两种不同方法——历史的方法与归纳的方法,并在我们的思想深处给予仔细的区别。只要我们认清它们是属于不同名称下的不同研究,做到以上的认识和区别是非常容易的。民族学正在成为力图构拟文化史的名称,它必然采用明确的、严格的历史观点,必然拟定出一套特殊的方法,并通过这种办法获得具有某种程度可能性的结论。这就是最近大多数美国作者所坚持的观点,它在德国和英国也正逐步扩大影响。社会人类学将成为对文化现象进行纯归纳研究的名称,其目的是发现普遍规律,将自然科学的普通逻辑方法应用于该学科的特殊内容。上个世纪的著作中,卷帙浩繁的起源理论,现在看来是在民族学与社会人类学之间形成一块无主的领地。因为,这种理论企图构拟文化史,所以更应属于民族学;但是,由于它们假定并且必然假定某些一般规律,又要依靠社会人类学来证明和检验这些规律。换句话说,起源理论必然是糅合了民族学与社会人类学两者的结论,这样做,在将来某一天可能会获得好处。但是,当前最要紧的是从社会人类学和民族学中得到一些明确的、普遍被接受的结论,而这只有

通过使它们遵循各自的目标和特定的方法才能做到。

那么,暂且撇开这块起源理论的无人领地不谈,关于民族学与社会人类学彼此之间的关系,我们又可以说些什么呢?社会人类学作为一门归纳科学,必然是只依靠事实,只依靠得到确切证实的对事实的观察。民族学所详尽阐述的那些没有得到完全证实的假设(现在看来,民族学的假设几乎没有一个能得到完全证实),社会人类学是不能使用的。因为这样做,无疑是在假设基础上建立假设,这种结构是很脆弱的。民族学只能为社会人类学提供很少或非常少的新事实,此外,再也不能做什么了。在任何情况下,对于任何不断发生变化的知识,社会人类学都必须依靠历史,但不是依靠那种臆想的历史。

但是,另外一方面,我认为没有社会人类学的帮助,民族学是前进不了多远的。当亚当·斯密第一次努力建立“臆测历史”的时候,他设法建立的臆测,正是建立在“众所周知的原则”基础上的。任何假设的构拟只有建立在关于历史规律可靠知识的基础上,它才能取得完全的成功。但能提供这种规律的只有社会人类学。如果你打算研究两卷集《美拉尼西亚社会的历史》(在这两卷书中,里弗斯曾试图对大洋洲的文化进行民族学的分析,并构拟它的历史),你就会发现,贯穿其全部论述的结论都建立在猜测基础上,这种猜测是关于在一定情况下可能会有什么发生,例如,当两种不同文化的民族相遇或生活在同一块土地上的时候,大概会有什么发生。所有这些推测,都是社会人类学要专门研究的一种假设性的一般陈述,它们只有通过归纳法才能或有希望得到证实。对于里弗斯的猜测主要非难,是认为这些猜测不是建立在充分广泛的归纳基础上,因此,容易遭

致怀疑,以至于建筑在这些猜测基础上的整座大厦必然坍塌。

你们还可以看一下萨皮尔建立原则的企图,他把“时间视角”(time perspective)放进文化特征在本地分布的事实中。你们将再次看到,他在猜测或是被迫猜测某些一般原则或规律。它们可能是真的,也可能是假的。但是,证实它们则是归纳方法的任务,所以,也是社会人类学的任务。如果民族学准备利用这些猜测(我认为它不可能不这样做),它也必然要依靠社会人类学的验证。

因此,一旦把民族学和社会人类学看成为独立的研究——历史的与归纳的,它们之间的关系就是一种单方面的依赖性。社会人类学没有民族学的帮助也能研究,而民族学离开了那种专门属于社会人类学的猜测,似乎就寸步难行。

下面,我们接着简略地思考一下另一个主要问题,即民族学和社会人类学各自结论的实际价值问题。民族学给我们的的是一个文明史的假设构拟,它的结论的一部分,带有相当高的可能性,另外一部分,不过是表面上说得过去的猜测。它对人类生活的实用价值与它赖以产生的历史本身没有什么区别,绝不会比后者多些。纯粹的历史事实本身通常是非常有意思的,它可以吸引我们去了解几个世纪前,东南亚人曾进入了马达加斯加岛。但是,仅仅这些历史事件的知识是不会自行向我们提供实际活动的指导的。因为,我们需要的不是事实,而是建立在事实基础上的通则。这种通则不是历史学或民族学的研究所能给予的,历史学家和民族学家也正逐步认识到这一点。因此,我相信,民族学家精巧的和有意思的构拟,对于人类不会有多大价值。但是,在表达社会人类学的主张时,为了怕你们认为我对民

族学不公正,我将引用克鲁伯教授评论罗维《初民社会》一书的原话。克鲁伯教授是文化研究中最坚决主张严格的历史方法的人之一,因此,他至少会对他自己的科学产生偏向,他写道:

如果我们把这本作为一种方法逻辑例证的著作的成功归为该方法本身,那么,这种方法的价值何在呢?下面这个认识看来是合理的:虽然这种方法是完美的,虽然只有民族学家想出的这种方法是无可非议的,然而,对于在偏远的田野进行科学研究的人来说,对于具有一般推理兴趣的人来说,用这种方法写出来的东西,必定是相当贫乏的。几乎没有什么思想可以应用于其他科学,甚至也基本没有可以作为人类学基础的东西和可以为心理学掌握、利用的东西。简言之,没有合乎逻辑的解释。这种方法引导我们得出这样一个认识:某某碰上某某是偶然的。人性确实滞存着与保守、惰性和模仿相同的倾向。但是,那些由制度表现的特殊形式,明显是由变化不定的直接因素的复杂性所决定的。即使存在着共同、永恒的因素,它们也既不会是孤立的,也不会是与刚才提到的那三种倾向一样的含混笼统。本质上,现代民族学说某某事情发生了,它就也可以指出某某事情为什么在那种特定的情况下发生。可是,它却没有指出,或者说没有试图指出事情为什么会在这种社会中发生。

这种缺陷也许是必然的,它只不过是历史领域中那种不合理的科学方法的结果。但是,看来重要的是,民族学家对这种情况应有所认识。如果我们继续为这个世界只提供

那些特别详细的构拟，如果我们对更广泛的结论仍然采取一种消极的态度，这个世界将不会给民族学什么有益的东西。人们最想知道的是为什么。当人们知道易洛魁人存在母系氏族制和阿龙塔人存在图腾制度的事实后，随着一开始那股狂热的好奇心的消失，人们希望知道为什么他们有那些制度，而我们却没有。以罗维为代表的民族学的回答大体是：也存在着完全与易洛魁人和阿龙塔人一样的原始部落，他们与我们一样，既没有图腾制，也没有氏族制。但是，合乎情理的问题接着又提出来：为什么当别的原始文化消失的时候，这些原始文化却发展成氏族制和图腾制？我们所能说的只能是不知道，或者说一种观念没有或曾经传播到某个地区。现在，人们也许会认为提这些问题是天真的。但是到目前为止，这些问题仍被提出，并且将来也会被提出来。因此，看起来民族学家已经被唤起良知；他们已清楚地意识到自己所作结论的范围是多么有限，自己能够满足那些要求（如果这些要求是合理的或简单的）而获取明确结论的能力又是多么微不足道；或者，民族学家也提出一些阐述，其目的在于阻止那些普通的提问者投入到那些不严肃的、不可靠的理论的舒适怀抱中。但是，在罗维的著作中，却没有显露出上述良知。

然而最终，坚定的科学信念能使我们拥有自己使用的工具，我们必须认识到，对适用于人类行为的知识的寻求是不可避免的。那种不希望自己对生活建设至少有所贡献的科学分支，已步入绝境。因此，如果我们不能为这个世界提供有用的东西，那么，至少有一点是义不容辞的，这就是

让失败烧灼我们的良心。

与这本著作比较贫乏一样严重的是：居然还认为采取以下做法是更可取的，即不是认识到人们的需要，而是力图用来自于个人偏见所影响的浅薄思想产生的结论，满足这种需要。毕竟，公正是基本的美德，对于摩尔根令人目眩的幻想来说，罗维的认真是一个长足的进步。但是，有人会不时喟然长叹：对这里如此成功地作为例证的方法的公正，却不会由于更远大的事业而激励起人们更高涨的热情来。

这样，当民族学以其严格的历史方法只能告诉我们某些事情曾经或可能发生的时候，社会人类学及其归纳的通则却能告诉我们，它们怎样发生和为什么发生，即它们根据哪些规律。一门科学还处于幼年期，试图预言它将来的效果怎样，也许是轻率的。但是，我仍愿指出，我们从自然王国的科学发现中得到的效果经验，在人类生活中也已经得到了，有可能将这门科学付诸于下列研究中，即发现支配人类社会行为和社会制度——法律、道德、宗教、艺术、语言等——发展的基本规律；这种发现将对人类的未来有极大的和广泛的成效。我们新近获得的有关物理学和化学现象的规律的知识，已经使我们能够控制自然力量，并在物质文明方面取得了巨大的进步。对心理学专门研究的人类心理规律的发现，看起来也在诸如教育这种领域提供了取得同样巨大进步的希望。我们期望有这样一个时候：通过获得社会力量的知识能够控制这种社会力量——包括物质和精神两方面，由此而得到的关于社会发展规律的充分知识，能够

使我们得到最重要的实际效果。我们这个期望是否合理呢？总之，这是我的信念，它也应当是社会人类学家的信念。今天，我们之中还有谁不认为当代文明中的许多东西，或者将变得更好，或者将被抛弃呢？怎样实现这个期望我不知道，因为，我们掌握的有关社会变迁的知识确实很可怜，充其量也只是纯粹经验主义的或与此相类似的东西。在解决当代文明弊端的努力中，我们很像医学中的庸医（尽管我们很不了解医学）。他多次地进行试验，一次接一次地变换着疗法，一点也不知道结果是什么。我们也在或企图在国家身上进行试验，革命者与我们其他人的惟一不同在于，他们准备采取冒险措施，对自己的方案采取孤注一掷的态度。我们首先应当认识到我们的无知，认识到需要知识要胜于需要经验，我们应当通过孜孜不倦的学习着手积累有关的知识，应当相信将来人类更能按照我们的心愿，将知识应用于文明的大厦。

但是，我们对不远将来的社会人类学研究成效的预测，也许极不可能引起那种“注重实际的人”的兴趣，他们希望从自己的支出中得到更直接的成效。所以，让我们略微地扫视一下，从这种研究中可以得到的那些更直接的实际成效。在这个国家，我们面临的是非常困难、非常复杂的问题。有必要找到某种途径，使这两个非常不同的种族与其非常不同的文明形式，共同生活在同一个社会中，并在他们之间建立政治的、经济的、道德的密切联系；既不抛弃白色人种在其文明中有最大价值的东西，也不存在任何社会中由于缺少稳定和团结，而不可避免地产生威胁我们的那些日益增长的骚乱和暴乱。我知道有一些人否认存在着问题，或否认存在着任何非常困难的问题；但是，我

相信有思想的人已越来越认识到问题的困难性和急迫性，并且，有一些人已经注意到我们还不具有解决问题所需要的知识和认识。

我认为，这就是社会人类学能给予巨大和几乎是直接服务的地方。对土著民族的习俗和信仰的研究，其目的不仅仅是模拟其历史，而是发现它们的意义和功能，它们在思想、道德和社会生活中所占的地位。这些能给那些传教士和国家官员提供极大的帮助，他们是致力于解决土著文明适应新条件的过程中所产生的实际问题的，而这些新条件是由于我们国家的占领才产生的。让我们设想一下传教士和地方法庭法官的情况，他们不知道废除或阻止 uku - lobola 这种习俗将可能产生什么后果。他可以试验，但是这样做，他要冒可能会出现他难以预料的风险，以至他的试验所造成的弊可能要远远大于利。关于非洲部落可能性历史的民族学理论，将不能提供任何帮助。社会人类学虽然也没有能够建立关于 lobola 的全部理论，但是，却能够告诉这些行政官员许多东西，并将给予他极大的帮助，它还能使他走上一条探索的道路，通过这种办法，他能够发现更多的东西。这只是我可以选择的许多例子中的一个。怎样消除对巫术的信仰是另一个同样的例子，在这方面，社会人类学也能为传教士和行政官员提供知识和认识，而没有这些，他们想找到解决实际问题的满意办法是相当困难的。解决这些实际问题，不是社会人类学家的任务，而且我认为，如果他企图这样做，那一定是不明智的。科学家在别人对自己的结论的实际应用进行权衡时，应尽可能超脱，特别是当自己处于这样一种问题中，即问题已成为激烈争论和通常是偏见议论的目标时，更

应如此。他的工作就是研究土著的生活和习俗,并根据一般规律来解释它们。运用这样获得的知识来解决我们现在面临的实际问题,正是那些传教士、教师、教育学家、行政官员、治安法庭法官们的任务。

但愿我已经很详细地讲清了这个问题,并且向你们证明了下述情况,即社会人类学的少许知识就能使我们在解决土著种族问题时,免犯许多严重的错误。下面,我必须转到我的演讲的最后一个论题上,这就是社会人类学与民族学的关系。

民族志的意思,就是对文化或文明现象进行观察和描述,这在不发达民族中尤其如此。因此,它提供的事实是民族学和社会人类学都要处理的。过去,观察和记录民族志资料的工作基本是由这样一些人来进行的,这些人几乎或根本没接受过社会人类学的训练,也几乎没有民族学的知识。这些从世界各地收集来的事实当时是由人类学家进行研究的,他们通常不会有去亲自进行民族志的观察,却要详尽地进行解释。这种分工的结果对双方都非常不利。一方面,由未受训练的旅行者或传教士做的观察,常常是很不可靠和错误百出的。在物理学或化学领域,如果没有系统的科学训练,要做出准确的观察是相当困难的。而民族志领域的观察工作要比物理科学领域困难得多。没有任何一门科学的观察能比民族志的观察更困难,甚至可以说,能同它一样困难的也没有。过去,由于缺少训练有素的观察者,由于那些观察者只能提供不可靠的描述,这方面的工作受到很大损失。现在,这种缺点正逐步得到克服,并且,已渐渐地积累了许多由受过训练的观察者从世界各地收集来的资料。

但是，另外一方面，在观察者与理论家之间的分工仍存在问题。首先，社会人类学家不得不依赖那些他们无法核对其准确性的描述；其次，他们不能通过更深入的观察来验证自己的假设，而这个过程是任何归纳法的一个基本阶段。

我个人认为，观察与假设的分离是完全错误的，只有当它们像在其他科学中一样结合起来，社会人类学才会取得应有的进步。在这点上，我自己的经历给我很深的印象。我曾阅读过对我访问过的人民的习俗所做的解释，我相信，如果这些解释的作者也亲自观察过那里的人民及其习俗，他们就不会这样写了。从那时起，我总是先提出假设来解释某些地区的习俗，然后亲自访问这些地区，少许正确的观察就曾经在最短的时间里推翻过我的理论。

如果社会人类学要前进，它就必须遵守所有归纳法的规则。事实必须是观察来的，假设必须看起来能解释这些事实。但是，这只是归纳方法的头两个步骤，并且，还不是最困难的两步。下一步就是再次返回到观察中去，以便证明或验证自己的假设。我们可以发现，研究假设不得不被修改，或不得不被否定，而代之以一个新的假设。这一过程就是如此循环往复，直到我们提出的假设成为具有一定程度可能性的理论。

这种将观察与假设结合在一起的归纳过程，只能由社会人类学家在田野来进行。我非常强烈地感到，只有采用这种方法，我们才能恰当地做好自己的研究。这个领域的研究者，不仅应接受民族志观察的科学方法的训练（这种方法，是本世纪初由晚年的里弗斯和其他人制定的），而且还应具有社会人类学全部理论的素养，他还必须做好准备，到他将要研究的人民或民

族中生活几年，与这些人建立尽可能密切的关系。他必须不仅努力观察，而且还要努力解释这些人民的习俗和信仰，换句话说，他必须努力指出，每一种习俗或信仰都是人类社会某些一般规律的一个例证。

无疑，这种方法易陷入这样一种危险中，即观察易受先入为主的理论影响。但是，民族志的所有观察都是这样受先入之见影响的，而且，过去我们为了得到有关未开化民族的资料，而不得不依赖的那些普通旅行者和虽受过教育但未经过训练的人的先入之见，所造成的危害要比受过训练的人类学家的先入之见严重得多。

下面，我尽可能简略地总结一下我向你们提出的论点。对文明的系统研究开始于 19 世纪中叶。一开始它自身并不明确，没有明确的目的和方法，它的研究人员愿意接受的，都是我们今天怀疑和拒绝的理论、方法和根据。但是，只有经过这些人的工作，这门科学才得以发展。自上个世纪末以来，研究者在观察和解释两方面，不断做出决定性的努力，以采用更严谨的方法。这种努力的结果之一，就是我们现在已有了极为可观的关于未开化民族文化的正确资料。根据我们新的知识，许多早期的通则被证明是不可靠的。在解释的方法方面，最引人注目的趋势一直是不断强调历史观点和历史的解释方法，这导致了对我们现在称之为民族学的独立研究的认识，即严格局限于历史的假设构拟，拒绝一切通则和一切阐述规律的努力。特别是老的进化论一直被绝大多数人认为是有问题的，并遭到完全拒绝。

与此同时，我们力图建立通则和发现人类社会自然规律的

另一种研究方法,即归纳方法,却一直受到某种忽视。造成这种情况有两个原因:一个是人类学家们一直忙于寻找起源,而不是寻找规律;另一个是一些人类学家将人类学与心理学混在一起,而这种混淆,在今天的许多文明研究者的思想中仍然存在,这导致了他们将任何从归纳观点来研究原始人类习俗的努力,统统看成是心理学家的事情。

因此,为文明研究的未来考虑,有必要区别这两种不同的方法,如果我们对它们使用不同的名称,一个叫民族学,另一个叫社会人类学,做到以上区别将是不难的。虽然这两者是分离的,但同时又是有联系的。尤其是我相信,没有社会人类学的帮助,民族学是前进不了多远的;没有社会生活基本规律的知识,仅仅进行文明史的构拟是不可能成功的。

再者,我一直坚持,从社会人类学中可望得到更大的实用价值的成效,这不论在较远的将来,还是在眼前都是一样。在这一点上,民族学是无法与之相比的。

因此,我一直是把社会人类学的主张表述为与民族学主张相对立的东西。近几年来,在英国、德国和美国,民族学吸引了比其应得到的要多得多的注意力,与此同时,除了在法国,社会人类学却受到了不应有的冷落。我认为,对于为了得到对社会人类学重要性和其实际价值的认识所作的努力来说,如果需要证明其合理的话,这种情况就是充分的正当理由。

我认为,今天的时代是一个批判原始文化研究的时代。经过大半个世纪的努力,这种研究至少已经可以独自行动了。它正变得更清楚地认识到自己的目的和方法、自己的可能性和局限性。经过长时间的奋斗,它已经在大学 and 所有它能独立于其

他科学的地方得到了公认。我相信,特别是对那些关心落后民族的管理或发展的人来说,现在正是能够提出具有巨大实际价值成效的时候。近几年来,研究者的数量一直在增长,他们既受过严格的观察方法的训练,又具有进行实地考察所需要的学科知识。就像科学似乎也有自己的成年一样,原始文化研究的题材也正在迅速地消逝。白种人的扩展和欧洲文明在全世界的传布,仅在一两个世纪,就出现了巨大的变化,许多地区的土著民族已经销声匿迹(比如塔斯马尼亚人),或正接近销声匿迹(如澳大利亚和我们这里的布希曼人)。在别的地方,虽然还残存着一些土著居民,但他们的习俗和生活方式已经发生了变化。他们再也不像以前那样做事,他们学会了一种新的语言,他们的习俗已被废弃,前辈的许多信仰也被他们遗忘。民族学家和社会人类学家进行研究所依赖的大量材料正在我们眼前逝去。我想,没有其他科学处于这样一种状况:如果现在不立即做,将来就再也没有机会去做。

由于工作的紧迫性不允许丝毫懈怠,再加上与之相联系的这个国家因大量的土著人口而面临的实际问题的严重性,我建议,本协会应以各种可能的方式,鼓励和帮助社会人类学这门科学和对这块大陆的土著民族进行科学的研究,从而贯彻其促进科学进步的宗旨,除此之外,不会有其他更有价值的选择。

注 释

1. 《南非科学杂志》,1923年10月第20期,第124—147页;1923年7月13日对南非科学进步协会E分会的主席人讲演。
2. 泰勒:《人类早期史研究》,第5页。

3. 也许有人会问,为什么我不使用“社会学”这个词来代替明显是更麻烦的“社会人类学”这个词,用法肯定能说明一些问题。因为,英语国家中的所谓社会学,其大部分都多少是施泰恩梅兹(Steinmetz)所说的那种信徒所从事的形状或结构不清楚的或模糊(formless)的研究,施泰恩梅兹说道:“人们渴望花几个小时的沉思默想,就能获得那些普遍的、永恒的、适用于整个人类的真理。”
4. 在《安达曼群岛岛民》一书中,我已经发表了前两点陈述的一部分根据。

参考书目

格雷布内尔:《民族学的方法》,海德堡,1911年。

里弗斯:《文化的民族学分析》,对英国科学进步协会人类学分会所作的主席讲演,于1911年。

里弗斯:《美拉尼西亚社会的历史》(两卷集),1914年。

A. L. 克鲁伯:《十八条宣言》,载《美国人类学家》,1915年第17卷,第283页。

H. K. 海伯林:《反宣言:驳A. L. 克鲁伯博士》,载《美国人类学家》,1915年第17卷,第756页。

E. 萨皮尔:《土著美洲文化中的时间视角:方法研究》,渥太华,1916年。

J. R. 斯旺顿:《某些人类学的错觉》,载《美国人类学家》,1917年第19卷,第459页。

F. 博厄斯:《民族学的方法》,载《美国人类学家》,1920年第22卷,第311页。

施密特:《文化历史方法与北美民族学》,载《人类》,1920年第14—15卷,第546页。

第二章



关于人类学实际应用于原始民族 管理的历史和功能的文化解释¹

人类学正愈来愈要求被看成是这样一门研究,即是关于对落后民族的治理和教育有直接实际价值的研究。对这个要求的认识是最近大英帝国人类学发展的主要原因,这种发展表现为:在非洲西部的阿散蒂地区、尼日利亚、巴布亚和新几内亚托管地对人类学家任命行政职务;对即将上任管理非洲殖民地的官员进行人类学的预备训练;1920年在开普敦建立了非洲生活和语言学校及不久前在悉尼建立了人类学学校。这些发展产生了一个问题,即对行政管理的问题来说,什么样的人类学研究具有实用价值?仅仅收集土著生活和习俗资料的民族志学家的工作自然是有价值的,但是,一门科学不能把自己局限在收集资料上,它必须也解释这些资料。当我们处理文化事实时,存在两种解释的方法,这就是所谓的历史方法和功能方法。我们采用历史方法时,是通过指出文化是怎样成为历史发展过程的结果,来“解释”文化或文化的某些因素。这种方法的最佳可用性,只能是占有丰富的历史文献记载。可是对那些我们没有任何记载的未开化部落讲,历史方法的应用是由对过去历史的假设构拟所组成。最近50年来,绝大多数人类学理论的建立都是

采取这种形式。这种方法的缺陷是：(1) 假设的构拟终归是假设，不能被证实；(2) 它的确定性依赖于假定的东西（一般来讲是含混的），这是它的基础，即关于文化性质及其规律的假定；(3) 结论就是它根本不能真正解释任何事情——只有当历史向我们详细地显示处于以往一特定时间、作为确实状态和事件的文化之间的联系时，历史方法才能解释。对未知的过去进行假设的构拟，从而解释文化的方法的最大缺陷，是它完全没有任何实际价值。充其量，我们也只能指望它的学术意义。解释的功能方法是根据这样一种假定，即认为文化是一个整合的系统。在一个特定共同体的生活中，文化的每一个因素都扮演一特定的角色，具有一特定的功能。发现这些功能就是所谓“社会生理学”科学的任务。这种方法所依据的先决条件，就是认为存在着某些“生理学”的规律或功能的规律，对于所有的人类社会和所有的文化，这些规律都是确实的。功能方法的目的就是发现这些一般规律，然后根据这些被发现的规律，来解释任何文化的任何具体因素。因此，如果说仪式或礼仪 (ceremony) 的主要功能是表达及据此维持对社会的凝聚所必需的情感，而且，这种说法是有根据的通则；那么，我们就能通过指出仪式或礼仪所表达的情感是什么，以及这些情感是怎样与社会的凝聚相联系的，来“解释”任何已知的仪式或礼仪。狭义的历史不会也不可能告诉我们任何一般的规律。对过去的假设构拟不可避免地要假定某些一般的原则，但却不能证明它们；但矛盾的是，构拟的结论却要依赖这些原则的可靠性。功能方法采用自然科学——物理学、化学、生理学——使用的同样的逻辑方法，其目的是发现和证实一般规律。当知识被用于实践时，它必须是被通则化

(generalised)后的知识。为了实际把握任何现象,我们必须知道与这些现象相联系的规律。只有当我们把一种文化认识为一个功能系统时,我们才能预测,我们给予这个系统施加的有意或无意的影响,将会产生什么结果。所以,如果人类学这门科学想对行政管理和教育的实际问题提供任何重要帮助的话,那么,它必须抛弃对一无所知的过去进行臆测的那种思辨的企图,必须致力于文化的功能研究。

注 释

1. 摘自 1929 年于爪哇第四届泛太平洋科学大会上宣读的一篇论文。

第三章



人类学研究的现状¹

作为本分会会议的主席，我很荣幸地向你们作这个讲演，我将向你们提出一些关于人类学研究现状的思考。对这种研究的历史作一鸟瞰，以及回顾百年来（像这个学会一样）它所取得的成就，也许会被认为是我的职责。但是，这篇讲演是从世界的一端向另一端的旅行途中写就的，以至我不可能看到必要的参考书。况且，在回顾过去与展望未来之间，我更乐于选择后者。

人类学，就像这个名称被通常使用的一样（例如，大学课程中的定义），它不是一门学科，而是包括一些多少与之有关系的几个学科，同时也排除与之有很少关系的那些学科。如果我们将人类学定义为关于人与人类生活各个方面的科学，那么很明显，作为研究人的意识或人的行为的心理学也必然被包括在内，即介于人类生物学（它研究人的物质结构）和社会或文化人类学（它研究人的社会生活）之间的人类学中。然而实际上，不仅心理学通常没有被包括在所谓的人类学中，而且，就是在心理学与其他人类学的研究之间也基本不存在系统的协调。造成

这种情况的原因在于心理学的历史，它起初是在与哲学千丝万缕的关系中，或更确切地说，是作为哲学的一个部分而发展起来的。心理学只能通过采用与自然科学的实验方法相同的精确方法，建立自己独立的科学原则的研究途径，逐步与哲学区别开来。我认为，心理学割断自己与逻辑的和形而上学的哲学学科的联系，而与人类学建立更密切的关系的时机已经成熟。这不仅仅是几个学科的逻辑安排问题。无论是心理学还是其他人类学科学，都将通过更系统的协调而获得大大的益处。

心理学暂时就谈到这里，现在我们来看一下所谓的人类学，它又被分为三个独立的分支。一个最好叫人类生物学，因为，体质人类学这个术语在稍微狭窄的意义上，通常是被应用于人类生物学领域中的一个部分。在该领域的另一个部分即人类古生物学方面，近 50 年来，我们亲眼目睹了许多重要的发现，其中最新的发现就是戴维森·布莱克(Davidson Black)博士对“中国北京猿人”的测定，无疑，这是最有意义的发现之一。在人类生物学的第二个部分即比较人种解剖学的研究方面，关于测量生命体和骨骼材料的研究方面已做了大量工作，而这些常常被理解为体质人类学的研究内容。我不禁感到，取得的这些成果无论如何是与所花费的时间和精力不成比例的。我相信，其原因之一就是对构拟人类人种史那种企图的偏爱，以至于直到现在，我们都没有关于人种多样性实际是怎样产生的准确知识。我认为在人类生物学领域内，我们应当希望比较人种解剖学与人类遗传学建立密切的合作；希望比较人种生理学深入发展，因为到目前为止，后者的研究要远远落后于解剖学。

对人类生物学来说，最自然和最有用的就是与其他生物科

学,与一般生物学(必须将其结论应用于人种研究中,并受这种研究的验证),与比较形态学、比较生理学和古生物学建立联系。但是,与史前考古学或社会人类学建立密切的联系,它能获得的好处则很少。

人类生物学(或体质人类学)和社会人类学在两个相互联系的问题上有交叉。一个就是社会制度对人类体质特征的影响。在我看来,这种研究属于人类生物学,而不属于社会人类学的范围,因为它要求受过训练的生物学家来从事。另一个问题是上一个问题的反面,即如果存在的话,能否知道文化中的哪些差别是人种差别的结果。现在,这个或这组问题借助于比较种族心理、或比较民族心理的研究,已经接近于解决。因为很明显,种族之间的任何遗传的体质差别,都主要是通过可能对文化的所有影响方面的心理差别表现出来。因此,谢尔希(Shellsheor)教授的最近研究,有可能使我们将脑的某些形态学差别,说成为澳大利亚土著与中国人的差别,而后者又与欧洲人有差别。与脑结构差别相联系的智力差别的测定,则是心理学家或生理—心理学家的任务。

比较人种心理学就因此与人类生物学建立了密切的关系,但是到目前为止,它一直还是一个没有什么进展、困难重重的学科。它的首要任务是找到一种技术,以便尽可能最准确地指出不同人口中的一般心理差别。很明显,这方面的许多差别都是文化差别的结果。但下面这种研究,即提出某些可观察到的心理差别是与人体有机体的差别相联系,所以也必然与种族差别相联系这个根本任务,到目前为止,我们还不能指望把它作为一个科学的问题。

组成今天人类学的另一个分支是史前考古学。我想没有必要提醒你们，这个学科在最近几年来的发展和繁荣是多么令人惊叹。它比人类学的其他任何分支都更广泛地赢得了关注和支持。同时，它又是一门很确定的专业化研究。当人类学研究第一次在协会和大学中建立时，史前考古学并未获得独立的地位，而今天其独立性已成为现实。

除了上述两门学科，即体质人类学（我认为也许最好叫这个名称）或人类生物学与史前考古学外，组成今天的人类学还包括第三个分支，它研究的是非欧洲民族，特别是那些没有文字记载历史的民族的语言和文化。全世界的民族被分成两个部分，一部分由人类学家研究，另一部分留给了历史学家、哲学家和其他研究者，显然，这种分离对于任何研究的逻辑协调来说，都是没有道理的，对于起初似乎是出于实际的考虑来说，也不再被认为是完全无可非议的。我认为，这个领域正发生的变化，将会很快要求一种把我们的研究与其他研究结合起来的新组织。

正是对人类学的这个分支，即对非欧洲民族文化的研究，我想在这次讲演中给予更多的强调。在这个领域中，最近一直在发生着变化，这些变化对于这种研究的未来发展是有重要意义的。这些变化中有一点，我将在此仅仅提及一下，后面我再讨论它。在这个分支的早期发展中，这方面的研究纯粹是学究式的空谈，对实际生活的任何具体方面都没有直接的影响。现在，这种情况已有了改变，人们逐渐认识到，人种史学家或社会人类学家对非洲或新几内亚部落的生活和风俗习惯的研究，对于从事统治和教育这些部落的人有实际的帮助。人类学或它的这

一分支正在与殖民行政管理紧密地结合起来,从这种结合中,我们可以指望得到许多重要的发现。

我相信,人类学的这一新状况将有助于推动研究观点和方向的变化,这种变化是最近十几年来人们逐渐注意到的,我认为应较详细地讨论它。下面,我将用几句话来努力陈述这种变化的方向。如果将科学这个词理解为确切知识的累积,我们就可以区别出两种科学的研究或两种方法。一种是历史的研究或方法;另一种方法或研究类型,我想应称作归纳,但是,它仍有可能被误解。所以,我称它为通则的方法。历史的科学与通则的科学之间的区别是很久以前由库尔诺(Cournot)强调的,它是所有科学方法论问题中的最重要问题。

当对非欧洲民族进行最初研究时,就历史方法可被应用的范围讲,采用这种方法进行研究是非常自然的,也确实是难以避免的。但在过去的100年间,逐渐地出现了这样一种趋势,即文化或社会的通则的科学不断得到发展。这种趋势要求我们认识到这种科学的存在和独立性。

我曾说过,在非欧洲民族研究的早期阶段,采用的是历史观点的方法。历史学的任务之一就是给我们一特定时期的社会或人民以正确的描述,由人种史学家向我们所做的描述非欧洲人民的研究就恰恰是这样进行的。但是,历史学还能告诉我们人民生活变迁的年代学解释。对于欧洲民族,我们有让历史学家进行这种研究的书面文献,可是,对于许多非欧洲民族来讲,我们则没有这方面的记载。民族学家忠于这样一种假定,即认为历史就是他希望的那样,故热衷于努力建立臆测的或假设的历史。

这个过程开始于 18 世纪,当时,力图将世界各个不同地区的土著部落说成是古代以色列王国失去的十个部落²的后裔,或者将与古埃及人相似的习俗解释为埃及人影响的结果。古代以色列王国失去的十个部落的确定,今天看来已不再是人类学家们关心的问题,但是,认为世界各地许多不同的习俗都是起源于埃及的奇思异想却残存下来,并可能继续流传下去,因为,这种想法似乎迷住了那种想诉诸于某种精神的强烈感情。

到 18 世纪末,由于亚当·斯密和英国、法国的其他研究者的原因,历史的假设构拟采取了另一种形式,即认为在某种意义上,欠发展的民族代表了我们自己的文化发展的早期阶段。所以,这方面的知识被用来帮助创造这样一种臆测的历史,这种历史叙述的是像语言或公众管理等等起源的一般内容。

因此,从早期开始,利用非欧洲民族资料的努力就采取了两种不同的形式。通过区别这两种研究而冠之以不同的名称将是合宜的。我主张一个用民族学这个词,而把另外一个归为社会人类学。这完全适合于这两个词的通常用法。

在这里我使用的名词——民族学,与民族相关物有关。如果我们研究世界上现存的民族和我们具有资料的过去的民族,我们就能在人种特征、文化和语言上区别出某些相似性和差别性。民族学家只限于尽可能准确地确定那些相似性和差别性,以便在人种、语言和文化的基础上,进行民族的分类。如果他想进一步解释它们,就只有通过构拟历史进程了。显而易见,纵观地球上人类生活的全部历史,一直都存在着种族的迁移和融合;一直都存在着语言的散播,一种语言附随着分化为几种不同的语言;一直都存在着随着民族从一个地区向另一个地区的

移民，而出现的整个文化的运动，或由于邻接民族的相互影响而产生的具体文化因素的扩散。世界民族的现状或历史上任何一个时期的状况，都是数万年来所不断发生的全部变迁的结果。民族学家的目的，就是对这些过程的某些部分进行假设的构拟。

作为这样定义的民族学，是一门历史科学而不是一门通则科学。确实，民族学家在进行历史构拟时，也经常假定某些通则，但是，一般说来，他们极少甚至从不试图将这些通则置于任何广泛归纳研究的基础上。通则在民族学这门学科中是研究的前提，而不是它在调查研究结果的基础上力图获得的结论。

社会人类学，在我提出这个术语的意义上，是与各种类型的问题都有关系的。它的兴趣是人类社会制度的发展。从社会人类学一产生，它就企图在两种不同的科学方法——历史的方法与通则的方法——中间走折衷。毫无疑问，社会人类学的目的之一是认识人类社会制度的本质以及这些制度怎样运行——如果可以用这个词的话。但是，完全抛弃了通则的科学方法后，社会人类学就会被历史学概念、历史的解释和历史的方法所统治。由于历史记载不充分，它就竭力制造人类社会制度及其发展的假设历史。它讨论的是这样一些问题，即语言与宗教的起源、婚姻与财产的发展、图腾制与外婚制的起源、献祭(sacrifice)或泛灵论信仰的起源和发展等等。

社会人类学那时常常从纯粹心理因素中寻找社会制度的起源，也就是说，它力图臆测那种使人们发明或接受特定的习俗和信仰的个人意识中的动因。社会人类学的解释经常或甚至一贯是：在一种意义上是历史学的，在另一种意义上又是心理

学的,但极少是社会学的。这种情况将会扭转,将转向社会学的解释。

几乎整个 19 世纪,这种历史—心理学的方法都统治着人类学研究,以至任何人要躲开它都是不可能的。因此,当罗伯逊·史密斯 (Robertson Smith) 奠定了科学的宗教研究基础,并提出了献祭的本质问题时 (我们现在应看到,这才是真正的问题),他不愿意对各种不同的献祭进行分离和分类,而是指出这种献祭多样性的关系是一种广泛散布型的宗教仪式的不同形式——就像在休伯特 (Hubert) 和莫斯 (Mauss) 的论文中所体现的一样,这才是现代社会学家的方法——但是,他那个时代强大的传统,使他努力将各种不同的献祭都塞进了历史发展的一种图式中,根据这个图式,每一种献祭应该是起源于另一种献祭。

社会人类学在历史的方法与通则的方法之间走折衷道路是不可能长久的。结果,在最近一二十年来,出现了两股趋势:一股朝向民族学,另一股朝向社会学。传统的社会人类学遭到了来自这两方面的不同批评。

差不多在整个 19 世纪,民族学与社会人类学之间基本没有什么区别。例如,泰勒就将这两种研究结合在一起。但确实也有些学者是偏爱某种研究,而拒绝另外一种研究的。J. 弗雷泽爵士就因此很少注意民族学的问题。不过,以下这点也是确实的,即这两种方法偶尔会超越具体问题之上发生冲突,但是,这种冲突并未成为两种方法和两种观点之间的冲突。

19 世纪末 20 世纪初,先后在美国、德国和英国出现了一个民族学学派,这个学派不赞成历史构拟的具体问题,甚至也

不赞成民族学的分析方法，然而，这个学派的所有人都积极用历史方法的观点反对社会人类学的方法，被民族学家们称作“进化论的人类学”的这些批判，你们大家都是熟悉的。

社会人类学向民族学的变化是在里弗斯博士后期思想的发展中得到陈述的。我想，我是比较了解里弗斯的，因为，我曾在心理学方面做过他三年的学生，而且，1904年我又成为他的第一个社会人类学的学生。从始至终，里弗斯都首先是一个心理学家，是一个敏感的心理教师。在民族学和考古学方面，他没有受过专业训练，只是在后来，才逐步地对这两门学科有了部分的了解。在他对人类学感兴趣的第一阶段，即从参加剑桥大学赴托雷斯海峡考察时起到1909年止，他在对非欧洲研究中所奉行的目的与方法的观点，就是我上面一直描述为社会人类学的那种东西。例如，尽管他认为摩尔根的理论不令人满意，但他还是假定，建立这类理论是人类学家的任务，我相信，直到他生命的末期，在总的要点上他还是接受了泰勒和弗雷泽的泛灵论理论。终于，在美拉尼西亚工作期间，他对其初期阶段奉行的方法日益不满发展到顶点，1911年，也是在对本分会的主席人讲演中，他宣布自己要献身于民族学的方法。换句话说，就是从历史研究的一种类型转向另一种类型。在1913至1914年期间，部分地是由于他的关心，对我当时正在撰写的书稿和校样进行通读和批评，我们俩人通过书信和私人交谈的形式，曾多次讨论了人类学的方法问题。当我们的讨论结束时，他的思想是这样的：与他充分做好准备去承认比较社会学方法的确实性和必要性的同时，他认为民族学方法也具有同等的确实性和必要性，并且，还具有独立性；而他宁愿致力于后者而不是前者。

在他生命的最后时刻，有迹象表明他的态度又一次发生了变化，即他逐渐对他于1911年曾坚定捍卫的那种民族学方法表示不满，并且，正在把自己的注意力转向了我现在称之为比较社会学的方法。

所以，1911年里弗斯观点的变化是当时一般趋势的代表，这种趋势就是对当时那种社会人类学理论的日益不满。从渴望历史解释的观点看，我认为，这种不满是有道理的。历史研究是通过揭示具体现象或事件之间具体关系的办法来“解释”。历史不去做一般化或不能合理地做一般化的工作，它告诉我们的只是，在一特定的时间，产生了一具体事件及由于该事件的影响又发生的其他事情。因此，作为历史解释的原因，就是曾经发生过的事情及随之而来的某些后果。这种原因不同于自然科学中所说的原因，后者是那种复发的，或不断重复发生的并总是产生同样结果的事件。历史的解释始终注意的是具体情节，或一般说来，注意展示两个或更多个具体情节之间的年代学关系。所以，历史的解释的价值是与我们对有关事件的知识所了解的准确和详细程度成正比的。

另一方面，也可以说民族学家是通过历史假设，来解释两个民族之间现存的相似性和差别性。然而，无论如何重要，实际上他感兴趣的并不是解释。当他努力构拟历史的时候，是因为他希望在我们没有书面文献记载的历史中发现某种东西。在可获得的范围内，民族学家的兴趣是为历史知识而获取历史知识。如果民族学家坚信自己正在追随某个其他目的，那么，他正遵循的方法就是错误的。他的假设能给他的所有东西，将是某些关于过去的多少只是可能性的陈述。如果他不把这些陈述置

于那些还一直未被社会学所证实的有关历史变迁一般原则的假定上(因为,发现这些原则是社会学的专门任务),那么,他的结论将会是有价值的和站得住脚的。

民族学方法论的困难是,或将一直是其假设的证实。我认为,不会有什么人曾经,或将会接受里弗斯关于美拉尼西亚历史的精巧构拟。被一些民族学家们如此顽固坚持的文化圈理论,尽管被他们自己说成是似乎已得到了证实,并排除了一切受怀疑的可能性,但是,仍遭到其他有才能的、没有偏见的研究者的全面反对。文化起源的埃及人理论有它专门的皈依者,可是同样,大西洋理论也有自己的忠实信徒。

确实,谨慎使用民族学方法,可以给我们极有限的即使不是很确定的,也是有很大可能性的结论。故而,马达加斯加岛人的语言及其大部分文化毫无疑问,不是来源于印度尼西亚,就是来源于作为印度尼西亚语言和文化渊源的某个地区。在这个例子中,我们碰到的是两个地区存在着的极多的相似性,对于这两个地区之间的关系没有其他的解释,语言问题也成定论。与此相似,证实澳大利亚与南印度之间或印度尼西亚与美拉尼西亚之间的某种一般关系似乎也是可能的。但是,能否从民族学中得到有关这些民族和地区历史联系的大量得到证明的详细知识,在我看来是很值得怀疑的。

我相信,那些也对历史感兴趣的许多人类学家也有同感。最近三十多年来,我们看到了民族学或文化一历史的几个不同学派的发展。其中的一些学派给我们的是全部人类历史精心构拟的大纲;而另外一些学派则研究具体的当地问题。但是,想调和相互之间的理论分歧,或甚至想找到彼此都同意的方法原

则,却是不可能的。更不必说那些文化起源于失去的阿特兰提斯洲³或失去的太平洋大陆的理论了。在由 E. 史密斯维护的最新形式的埃及人理论、格雷布内尔的文化圈理论或施密特(W. Schmidt)神甫与此稍有不同的理论和弗罗贝纽斯的理论以及我不知道的许多理论之间,我们只有一种选择。每个学派都走自己的路线,并建立自己的假设结构,一点也不想寻找一个大家都同意的共同点。这种行为往往是宗教崇拜信徒的行为,而绝不是科学工作者的行为。结果,许多所谓的民族学家,看到这些历史构拟中有这么多的假设和这么微小的确定性,就转而求助于考古学了,后者至少有某些确定性和在总的看法上能取得一致。我认为这种转向是非常正确的。当缺少书面文献时,我们必须首先求助于考古学,指望它给我们一些有关民族和文化历史的知识。

如果我们打算用历史科学的方法来研究人类生活,我们的目的就是发现一切我们感兴趣的历史上的东西。我们利用能够得到的所有书面文献,这种研究就是狭义上的历史学,我们还可以通过考古学的考察来补充这些书面文献。这种研究达到一定阶段时,它就能在有限的领域内给我们准确的和确定的知识。不过,它能告诉我们的,只是人民生活的那些东西,而这种东西可以从他们的物质遗迹中直接推断出。民族学只能在有限的程度上补充历史学和考古学。

二

对于人类生活的历史兴趣,是对非欧洲民族进行研究的主

要动因之一。但是,同样的研究为另一种兴趣提供了活动范围,这种兴趣就是渴望科学地认识文化和社会生活的本质。过去,这两种兴趣是经常混在一起的。我们研究的发展需要将这两种兴趣区别开,而且在最近一二十年来,这种区别一直在进行。在社会人类学中已经成长起一门研究,这就是我称之为比较社会学的研究。

我希望用这个名称来表示这门科学,这门科学将自然科学的通则方法应用于人类社会生活的现象,以及文化或文明这个术语所包辖的一切东西。

这种方法可以这样定义,即通过这种方法我们可以证实,一个具体现象或事件只是一般规律的一个例证。在研究任何一堆现象时,我们的目的是发现存在于那堆现象中的普遍性的规律。当这些规律找到后,它们就能“解释”与其有关的那些现象。我认为,这种科学仍然保留着记述性,但它不是像历史科学给予我们的那种详细情节及其具体关系的记述,而是一般的记述。

至少在一贯的意义上,老的社会人类学是不愿意使用这种方法的。我们已经看到,它过多地把注意力集中在阐述社会制度起源的假设上。尽管如此,通过制度的比较研究,它还是使比较社会学的发展成为可能。如果我有时间的话,我将告诉你们,这种新的人类学即比较社会学是怎样从老的人类学研究中逐步成长起来的;走向这种科学的第一次尝试性运动是怎样开始于18世纪的;像斯泰恩梅兹、韦斯特马克及其他研究者,特别是涂尔干和他的追随者的研究,又是怎样一步一步地发展到今天的状况。处于这种现状中,我们可以断言确实存在着一门比

较社会学，这门比较社会学要求人们这样认识它，即它在主要方面根本不同于它形成、成长于其中的那种老的社会人类学。

新、老社会人类学的本质区别在于各自通过事实研究而力图建立的理论类型。像我看到的，当我们还没有那种建立在有关起源可靠历史记载基础之上的资料时，比较社会学会拒绝，并且必然拒绝那些臆测制度起源的所有企图。

如果你们允许我举一个具体的例子，我就能把我在这方面的意思讲得更清楚。我们可以举图腾制度为例，对于这种制度的研究，吸引了社会人类学界大部分人的注意力。图腾制度是一个名称，我们用它来指那些不同文化中大量存在的不同制度，它们都有一个共同的特征，这就是它们总是在社会群体与自然物种——通常是动物或植物——之间建立某种特殊的关系。首先，值得注意的是，图腾制度不是一个简单的具体事物；它是一个抽象的名称，即用来表示一些独特的、各种各样的、而在某些地方又具有共同性的事物。什么应该或什么不应该被包括在这个名称下，完全取决于我们所采用的界定，而不同的著作作者选择不同的界定。

老的社会人类学关心的是图腾制度的起源问题，甚至当问题还不明确时，就假定我们已经解决了哪些问题是属于图腾制度的，哪些问题是属于不属于图腾制度的。如果想使问题明确，我们必须认识到有三种可能。第一种，在亚洲、非洲、美洲和大洋洲被我们称作图腾制度的一切东西，从历史观点上看，都是源于某个具体制度，而这个制度又于一具体时间产生于一具体地区。第二种，图腾制度的某个具体形式，可以在不同的时间独立地产生于两个或更多个地区，从而作为相同历史进程的结果，

现存的图腾制度的多种形式都来源于这种历史进程。第三种，图腾制度的所有不同形式都可以有它们各自的起源和各自不同的历史进程，它们在不同的时间产生于不同的地区。如果我必须在这三者之间选择我认为最有可能发生的一种的话，那我就选择第三种。自然，这也就意味着，图腾制度不是只有一个渊源。

对于许多图腾制度的理论，困难在于很难弄清著者是同意第一种可能性呢，还是同意第三种可能性。然而，埃里奥特·史密斯教授明确地采用第一种。如果我对他没有理解错的话，他是把世界上所有他称之为图腾制度的东西（我不能确定，他在图腾制度这个名称下，包括或排斥哪些东西），都看成是较近代以来由埃及传播出来的，而埃及的那种具体制度也有自己的渊源，它是由几千年前古埃及人文明创造的具体形式所决定的。

弗雷泽爵士关于图腾制度的最新理论是你们大家都熟悉的。这种理论假定，所有现存的图腾制度形式都渊源于一个简单的最初形式。对这种假定，埃里奥特·史密斯教授与弗雷泽爵士都持相同看法，不过，仅此而已，再进一步两人就出现了分歧。被弗雷泽挑选的具体形式是他称之为观念的图腾制度的那种东西，即对于母亲怀孕的胎儿是来源于她曾吃过的某种食物（动物或植物）的信仰。这种信仰在澳大利亚和美拉尼西亚的不少部落中都存在，不过，我倒认为，如果这种信仰被找到的话，很有可能是存在于那些我们没有记载的其他地区。因此，弗雷泽的理论告诉我们的是图腾制度的历史起源。我们不清楚：他是认为这种图腾制度的形式，只在一具体的时间和一具体的地点只产生一次呢？还是认为它形成于不同的时间和不同的地

区？在这个理论最终完成时，他对这种信仰做了一个心理学的解释，他认为，这种信仰是图腾制度的所有不同形式据以发展的胚芽。那些不知道怀孕的生理原因但却渴望知道某些解释的人，被引导到这样一种观念上，这种观念认为：一个妇女吃了某种食物后，出现了恶心、呕吐（怀孕的妊娠反应），这种食物就是怀孕的原因。两者就是这样联系了起来。

我不打算在此批评这两种图腾制度的理论。如果批评像我认为的应当是永远科学的话，它就应当包括对引用来支持假设的根据进行复查，这样，我就不会看到还有哪一种根据可以为上述两种假定过程提供历史事实。确实，我发觉此种猜测不易发现真实的根据。

对于比较社会学来说，图腾制度显示出一个或一系列不同的问题。这些问题可以被描述为与图腾制度的本质和功能有关。为了阐明图腾制度的本质，我们应当指出，图腾制度只是极广泛散布的现象的一个特殊形式，我们的目的必须是证明，它是这种现象的一特殊例子，或至少是人类社会普遍趋势的一个特殊例子。为了这个目的，我们应当将图腾制度与一切可能同所有文化制度有关的其他事物作比较。

因此，从我们这个研究一开始，我们就不能将图腾制度作为一孤立的事物来看待。首先，任何已知文化中的图腾制度都是更广泛的信仰和习俗体系中的一部分，它们都可以像许多澳大利亚部落中那样，在那个体系中占据极重要的地位；或者也可能占据微小的、几乎没有什么影响的地位。在不同的文化中，图腾制度也是不同的。

当我们用社会学方法考察图腾制度时，我们发现的第一件

事情就是，它仅仅是一个较大类别，即社会在人类与诸如动物或植物及下雨现象一类的自然物之间，所建立的仪式关系的一个特殊例子，或更可能是许多特殊例子的集合。我们发现有许多重要的信仰和习俗体系，它们建立的仪式关系并不包括在图腾制度这个名称内。在爱斯基摩人或安达曼群岛的岛民中，我们发现了这些现象，他们是没有图腾制度的。这样，图腾制度的问题就成为更广泛的问题的一部分或一个方面，即普遍存在于人与动物或植物之间仪式关系的本质和功能的问题。因此，在许多年前我就写过，在对没有图腾的人民如安达曼群岛的岛民中的人与自然物种之间关系的研究类型中，哪些东西将会对图腾制度的社会学理论做出直接的贡献。

可是，这个比图腾制度问题广泛的问题，其本身也只是更广泛的问题即总的仪式和神话的本质与功能问题的一小部分。如果我们希望知道，为什么某些民族把野兽和植物奉为圣物，我们就必须在被奉为神圣的所有物品的基础上，找出一般的原则来。因此，图腾制度的问题一旦得到充分的阐明，它就直接导致为社会学的基本问题之一，即仪式和神话的本质与功能的问题。这就是社会学方法的特征，任何问题，无论它多么微不足道，都是文化和人类社会本质这个总的、基本问题的一部分。

尽管如此，我们还是有必要并且也能够为了特殊的研究目的，将具体的问题局部地孤立起来。但当我们正研究的问题被认为是与它所属的总的问题有关系时，我们所得出的暂时性结论将受到修改。

只要不尝试干那种不可能的事，即仅用一个简单的陈述来

说明仪式本质的一般理论,我想我们能够阐明与图腾制度问题有关的一个重要原则。这就是在不少社会中,全体居民或大部分居民都从事直接的生计活动,那些与生存有生死攸关的重要关系的事物,就成为仪式的重要对象。也许,我们可以谨慎些,只说所发现的这个原则是一个强大、明显的趋势。因为,可能会有例外,比如在霍屯督人(Hottentots)⁴中间,就没有任何牲畜崇拜的记载。

这种规律或趋势的具体例子,就是畜牧民族的牲畜崇拜、耕作民族的谷物崇拜以及所有民族的气候与季节的崇拜。那些由狩猎和采集的人民将野兽和植物作为仪式对象的行为,也部分地或在很大程度上可视为这种一般趋势的另一个具体例子。对于其他起作用的因素,我没有时间讲述了,但是,一旦我们认识到这些因素的不确定性,它们就不会影响我们的论点了。

这样,我们就获得了一个暂时性的通则,它涵盖了所有的习俗和信仰,而图腾制度只是其中的一部分。但是,那些被公认为是图腾制度通常形式的具体特征就是:整个社会被分成几个部分[几个半偶族(moieties)⁵或几个氏族],每个部分与某种或几种物种之间都存在着特殊的仪式关系。我认为,这也可以被表明为这样一种一般规律或趋势的一个特殊例子,由于这种规律或趋势,在任何一个分支性结构(segmentary structure)的社会中,都存在宗教基础或功能、每个部分(分支)的团结一致、各部分(分支)之间的差别或对立,以及(尽管存在这种对立)把各个部分(分支)团结成一个更大整体的那种更广泛的共同一致性,这种更广泛的共同一致性,是通过在整个社会与某些圣物

(sacra)之间建立仪式关系,而被表现出来和保存下来的。氏族或半偶族的图腾制度只不过是仪式与社会结构之间总的关系中,极其广泛的普遍现象的一个例子。

当然,图腾制度的一般社会学理论要比以上的陈述多得多。存在许多不同的图腾制度,它们之间的关系以及与图腾制度理论的关系都应该得到考虑。但是,一般方法应该是一样的,即对我们考察的每一种具体现象,都应力图把它看作是一个广泛类别中的一个具体例子。

沿着这种分析和一般化的进程,我们就能逐渐地将图腾制度看作是这样一种东西,即似乎是文化的普遍因素所造成的一个特殊形式。我们所知道的所有文化都有某种信仰和习俗的体系,通过这种体系,外部自然世界被引入,并与由信仰和习俗组成一简单观念结构的社会发生关系,人与自然之间的关系,在某些方面,就类似于社会中人类自身之间所建立的关系。我倾向于把图腾制度看成是造成这种结构的宗教的基本功能之一,我们自己与创造自然秩序或被认为是维持自然秩序的个体(personal)神之间的关系,就是我的看法的一个例子。像澳大利亚土著居民那种充分发展或详尽阐述的图腾制度,也同样是一般或普遍进程的一个例子,它在人类与动物、植物以及其他自然现象之间,建立了特殊的维持社会团结一致的全部体系。

当我们掌握了某种方法而获得关于图腾制度本质的令人满意的看法时,我们就可以进一步进行图腾制度功能的研究。我认为,某个部分制度的功能作用存在于这个部分所置之于其中的那个社会整合的整个体系中。通过使用社会整合这个短语,我现在假定,作为整体的文化功能就是把个人团结到多少

是稳定的社会结构中，即团结到这样一种群体的稳定体系中，这种体系决定和规制着那些个人相互之间的关系，建立对物质环境的外部适应和这些组合的个人与群体之间的内部适应，以便使有秩序的社会生活成为可能。

当我们进行图腾制度的功能研究时，必须有足够的事例，并对每一个具体事例进行研究；在此基础上，我们必须从整个文化所提供的整合的总体系中验证出，哪个部分是一特定地区图腾制度的特殊种类。我们可以沿着这种途径，对澳大利亚图腾制度的一些不同种类的功能进行研究，并指出澳大利亚部落总的整合体系中图腾制度功能的某些一般结论。但是，没有验证之前，我们是无资格对美洲、印度、美拉尼西亚或非洲的图腾制度的功能下结论的。

就像图腾制度本质的问题是更广泛的社会学问题的一部分一样，图腾制度功能的研究，也是宗教功能的一般社会学问题的一部分。

我希望，我认为比较社会学将解决图腾制度问题的上述简单和不成熟的想法，将能有助于推广这样一个目的，即说明那种把新社会人类学从老社会人类学中区别出来的方法的不同点。我之所以选择图腾制度这个论题，是因为从老方法向新方法转变的一些最重要的阶段，都可以在涂尔干研究图腾制度的著作《宗教生活的初级形式》中看到。但遗憾的是，涂尔干仍然袭用了老社会人类学的某些思想和术语。他说自己的研究旨在确定图腾制度“起源”，虽然，他力求赋予“起源”这个术语以不同的意义，但是，还是使他的绝大部分读者误入歧途。我认为，“起源”这个术语实际是将涂尔干自己引入了歧途，使他抛弃了

应该是图腾制度本质和功能理论的那些东西，而采取了一个易遭致批评的形式，这才是使许多读者产生误解的原因。

我认为，在讨论任何制度时，我们都应当这样来使用“起源”这个术语，即将它看成为历史过程，通过这个历史过程，制度开始存在。因此，我们可以讨论和实际研究英国国会统治的起源。在比较社会学中，如果我们想使这个术语具有它应有的科学性的话，我们就必须完全拒绝一切臆测任何制度或文化因素起源的企图，而不管我们有没有关于起源的完好的、足够的文献根据。这些文献当然能被社会学利用，但这已是完全不同的事情了。

我已经指出，老的社会人类学理论经常采取心理学的形式。这种方法是个人的意识中臆测思想方法的一种，它会导致他们采用某种信仰或习俗的观点。在今天的讲演中，我没有时间讨论社会学与心理学的关系问题。关于这种关系仍然存在着相当多的混乱见解，社会学坚持的观点就是：(1) 在社会制度和文化现象中，一般地讲，社会学家有自己的研究领域，它完全不同于心理学家的领域，在这个领域中所作出的通则必定是社会学的，而绝不是心理学的。(2) 所以，任何根据心理学即根据个人大脑活动的过程来解释具体的社会学现象的理论，都是站不住脚的。(3) 最终来说，人类社会生活的本质是由人的心理—生理结构的本质所决定的，所以，当我们发现了普遍的社会学规律的时候，那也将是心理—生理学家发现这些规律的心理—生理过程这一基础的时候。(4) 但是，另外一方面，个人的行为或心理在相当大的程度上又是由文化所决定的，这个文化是他所生活的那个社会强加给他的。

所以，社会学家认为有必要也有可能将社会学和心理学区分为两个不同的学科，就像区分物理学和化学一样。只有到这两门学科做了如此区分后，它们之间真正的合作与协调才是可能的。

如我所看到的，新的社会人类学在几个主要方面是与老社会人类学不同的，它的全部研究都拒绝对不知道的过去进行假设的构拟。因此，它避开所有关于历史起源的假设的讨论。当一般社会学规律已被纯粹的社会学研究所证实的时候，它拒绝对具体的社会或文化现象进行解释的所有企图，而支持对一般社会学规律进行最终的心理学区分。它竭力用社会学术语来对社会和文化现象进行准确的描述，为了这个目的，它力图建立一个合适与严密的术语学，同时，努力对这些现象进行系统分类。它把任何文化都看成是一个整合的系统，并且研究作为这个系统各部分的所有制度、习俗和信仰的功能。它将自然科学的通则方法应用于社会的人类生活，力图阐明在这个领域的深层起作用的一般规律，同时，把任何文化中任何已知的现象都解释为一般或普遍原则的特殊例子。所以，新人类学是功能的、通则的和社会学的。

虽然，新人类学拒绝老人类学的大部分方法，拒绝后者极为关心的所有那些精心阐述的起源理论，但是，新人类学还是从老人类学中脱胎出来的，没有前者，新人类学的产生也是不可能的。早期人类学家们在研究起源的过程中，附带地提供了有关社会生活的有价值的知识，其中一些已涉及到社会生活的本质，从而使新人类学得以在此基础上开始自己的研究。在此曾提到的泰勒、罗伯逊·史密斯、弗雷泽和韦斯特马克这些人，

仅仅是英国最伟大人物中的几位，他们的工作为我们今天正在取得的进步铺平了道路。在拒绝他们采用那种被我们认为不科学的方法而获得的结论的时候，我们不要忘记，多亏是他们对一些地区进行了首次系统的考察。对这些地区，我们今天力图用新的手段进行更确切的调查。

三

比较社会学——就是我在此称作人类学的新形式——要求在非欧洲民族中进行田野工作时，有一套新的目的和方法的概念。在不太久以前，我们关于这些民族的生活和习俗的绝大部分材料，都不得不主要依靠旅行者、传教士以及那些根本没有受过观察和描述训练的人的记载。现在大家公认，我们要像地质科学一样，不能依靠那些未受过训练的人士的观察所得出的材料。所以，与田野工作有关的首要点就是，它对科学的目的有充分的价值，非欧洲民族文化的描述必须以受过彻底训练的观察者的细心工作为基础。

最近 40 年来，尤其在美国，有相当多的工作是按这种要求去做的。由于哈登(Haddon)博士在英国、博厄斯教授在美国的影响，民族志田野工作的技术有了长足的发展。

以下这点也是真实的，即我们仍然能碰上某些人，他们认为不需要经过任何初步的训练，也有资格从事观察的工作。我们还可以看到某些作者，他们仍然引用传教士和旅行者的说明，似乎这些人的记载同那些受过训练的专家的记载一样可靠。

最近几年来,由于民族志的田野工作愈加系统化,所以,观察也有愈加扩大、愈加深入的倾向。早期民族志的描述,大部分局限于很容易得到的文化现象和已定型的文化元素。结论通常是一个民族生活极不完整的画面。像马林诺夫斯基教授或玛格丽特·米德博士的最近工作,由于范围更加扩大和有条不紊的观察,从而使我们得到了很有价值的材料,这些材料是关于像萨摩亚岛人、特罗布里恩群岛岛民和阿德米勒尔提群岛岛民⁶这类居民生活的未定型的现象。没有这些材料,我们就别想比较充分地利用一个文化的任何描述。

在田野工作本质的观念上,比较社会学涉及到另一个甚至是更重要的变化。过去的观点认为,田野工作者的任务就是:借助于诸如照片、土著语言的原话(texts)等等这类具体材料的帮助,简单地观察事实,并尽可能准确地把它们记载下来。至于努力解释他所收集到的资料,则无论如何也不是田野工作者的任务,而应留给那些认为是其本分工作的人去进行。

新人类学的观点与此相反,它认为只有那种真正与当地居民建立关系的田野工作者,才能发现那种文化诸元素的意义,它还认为,如果田野工作者将要提供的是为了科学目的而得到充分利用的这种材料的话,那么,他必须发现那种文化诸元素的意义。

当我说到一个文化元素的“意义”时,我使用这个词,就像我们谈到许多词的意思一样。我们可以来看一个人,这个人听到或使用一个词时,其意义是与他的意识中的其他事物有关的一堆联想,所以,这个词的意思是他全部思想、完整的精神生活的一部分。我们再来看一个特定时期的共同体,这个共同体里

的人所使用的语言中某个词的意义，通常是在这个共同体范围内，围绕这个词的一系列联想所构成的。所以，词典的编纂者挑选一个词的用法的各种例子，并尽可能加以定义，从而努力按不同的用法进行分类。

于是，一个文化元素的意义被建立在与其他文化元素的相互关系上，是这个民族整个生活中的一部分，也就是说，不仅存在于可见的活动中，也存在于该民族人民思想和感情之中。很显然，这方面带有任何一点确定性的发现都只可能属于一种人，这种人生活在他正对其文化研究的那些居民中间，并与他们有直接的接触，从而获得系统的、直接的考察结果，毋庸置疑，当我们已经掌握了一个民族及其文化各个方面的比较全面的知识时，我们就能形成有关他们习俗和信仰意义的思想。因此，我认为弄清楚爱斯基摩人是可能的，Sedna 神话的基本意思在于一年分成两个部分——夏天和冬天，以及这种分法对社会生活的影响。但是，即使如此，这种精心构建的假设，仍然要经受更确切的核实，要证实它真是这个意义，这除了亲自到土著居民中进行进一步考察之外，是没有别的办法的。

不应当设想，一个文化元素的意义能通过询问当地人回答是什么而得到发现。人们不考虑自己本身文化中各种事物的意义，他们认为这些都是理所当然的。如果我们不是人类学家，我们也不会考虑甚至是我们之间最普通的习俗，如握手或举帽的意义。如果民族志学家偶然碰上一个人，这个人正好考虑过他的民族的习俗的意义，他可能提供的是他个人的解释，尽管这个解释或许很有意思、很吸引人，但是，绝不能认为是这个共同体习俗真正意义的可靠陈述。只有当文化被看成是一个各部分

相互联系的整体时，才能确定任何文化元素的意义，而这一工作，事实上只能由那种能够客观观察文化的人即民族志学家或记述的社会学家来完成。

所以，田野工作者为了发现他所观察的文化事实的意义，必须采用特殊的技术。这种技术在某方面相似于词典编纂者第一次记录口语的工作，但从总体上讲，前者要比后者困难得多。这种技术目前正缓慢地得到发展，它的充分发展，只有等社会学理论取得进步时才有可能。

从比较社会学家的观点看，过去记载非欧洲民族文化的大部分工作都不是令人满意的，也未能得到恰当的利用。我们的人种学博物馆的展柜里，装满了各种物体，但是，我们不知道，也可能就不能够知道它的丰富意义。我们的图书馆里也充满了从土著民族那儿收集来的神话，以及包括对各种礼仪进行详细和有图例说明解释内容的书籍。但是，没有任何东西向我们揭示出这些神话或礼仪的意义。自然，这些材料能被社会学家使用一些，但是毫无疑问，它的用处要比人们寄予希望的现代类型的田野工作将发现的材料的用处少得多。

我认为，朝这种新类型的田野工作前进的第一次活动，是多年前由哈登博士领导的。当时，他组织了剑桥大学赴托雷斯海峡的考察。但是，在那个时代，从事对文化进行系统解释的合格人选被认为是心理学家。当时，哈登博士带走了我们时代最杰出的心理学家中的三个人。这次实验有许多有价值的结论，但是，托雷斯海峡的文化一直被包括在那些研究心理学的多卷报告中，对这种文化的一般解释将再也不会被写出了。这样的心理学家是没有资格从事文化的解释工作的。这一工作不属于

心理学家而是属于社会学家。哈登博士的观点很快就成为人类学的历史。

当法国在比较社会学理论研究的发展中一马当先的时候,我们本来期望,在法国会出现对田野工作新方法的详尽阐述。多蒂(Doutty)在摩洛哥的研究就是这种方法的早期阶段,后来,热内·莫尼埃(René Maunier)的研究则是这种新方法的最好榜样。马塞尔·葛兰言(Marcel Granet)⁷关于中国的重要研究的基础,与其说是对活着的文化的观察,不如说是对中国文献的研究。但是很显然,法国人并没有果断地倒向民族志的研究。

现在,只有那些在地位上微不足道、但数量上却不断增长的调查者的著作中,这种新方法才得到说明。我能够指出的有马林诺夫斯基教授和玛格丽特·米德博士的著作。但是在以后的几年里,我们可望看到按照这种方法所写的大量著作得到出版。

这种方法的缺陷是为研究者观察上的个人误差对结论的影响留下了大量余地。这一点是确切的,也必须被认识到,但是,其严重性往往被夸大。补救的办法也许不完善,但却是非常有价值的,这就是技术或解释的方法论的发展,通过这种发展,一个具体解释的可靠性也许能被决定性的事实所证实,或至少能被检验,以便降低(如果不是消除的话)个人观察误差的影响。对这种技术的详尽阐述是我们目前面临的众多问题之一,也是我们科学的迫切需要之一。通过带领大批观察者到田野去,通过某种个案,一个地区的两个独立的研究者所提供的观察,以及在一项研究中,两个或更多个人的偶然合作,所有这些重复研究的增强,都将有助于消除个人观察误差的影响。但是,

这方面最重要的事情将是社会学理论的发展,它将指导田野工作者的研究,帮助他在观察中获得客观和全面的材料。

对于任何文化充分的社会学认识或解释,都只有通过将那个文化的特征与已知的社会学规律联系起来才能得到。当然,这些规律只有采用比较方法,即对多种不同形式的文化进行比较研究才能发现。所以,我们的科学的发展必须依赖同文化或社会生活各个方面相联系的一套理论或假设的建立,以及通过深入细致的实地研究来检验这些假设。将来的或确切地说是现在的田野工作者,必须彻底通晓所有已经经过部分证实的社会学假设,如果有可能,也应当知道这些假设的论述过程,并且必须通过把这些假设——自己的或这门科学中其他研究者的假设——应用于一具体文化的办法,来使自己的研究有助于这些假设的检验。只有这样做,这些假设才能受到检验,或被证实,或被否定,或被修改;通常情况下,结论将很可能是被修改,而不是完全被证实,或完全被否定。只有这样,真正通则的科学方法才能得以贯彻,这种方法就是:对已知事实先进行初步研究,接着阐述假设的通则,然后通过对一系列特殊资料的进一步验证来证实这些假设,再根据新的资料修改最初的假设,最后还要对这些新的和可能是更复杂或更确定形式的假设再进行进一步的检验,如此这般地进行下去。只有沿着这样的步骤,即使我们缺乏真正的实验可能性,我们也能建立起一门人类社会的科学。

我曾说过,任何文化元素的意义都是通过发现它与其他元素及整个文化的关系而得到的。由此可得出结论,即田野工作者一般说来都必须或任何时候都能够从事对整个文化的全面

研究。例如,不参考神话和宗教系统之类的事物,就不可能认识土著居民的经济生活,当然,逆命题亦成立。很早以前,哈登博士及稍后的里弗斯博士都坚持,对经过挑选的地区进行全面的、深入细致的研究的必要性,这种研究可以说是剑桥学派传统的一部分。社会学观点的发展使得这种必要性比以前更加明确了。

这里要注意的是,文化整体性的观点是新人类学最重要的特点之一,也是明显不同于以前和现在的一些人类学与民族学的一个方面。某些文化论的作者采用的是那种也许可称之为文化原子(atomic)的观点。他们认为,任何文化都是由若干相互孤立的元素或“特点”(traits)组成的,它们彼此之间没有功能关系,仅仅是作为一系列历史偶发事件的堆集而汇合到一起的。一个新文化元素总是起源于某个地方,然后通过“传播”过程而扩散开,这种观点常常是用一种几乎是机械的方式表述出来的,它主要产生于博物馆式的文化研究。

新人类学将任何存续的文化都看成是一个整合的统一体或系统,在这个统一体或系统中,每个元素都有与整体相联系的确定功能。偶尔,一个文化的统一体会由于某个极其不同的文化的碰撞而处于严重的动乱之中,甚至也许会被摧毁和取而代之。这种受到瓦解的文化,在今天的世界上——从美洲或南太平洋到中国 and 印度——是非常普遍的。但是,更常见的过程是文化的相互作用、相互影响,通过这种过程,一个民族从它的相邻民族那里接受一些文化元素,同时又拒斥另一些文化元素;接受或拒斥都是由这一文化本身的制度性质所决定的。从相邻民族那里采用或“借”来的元素,一般说来要在适应现存体

系的过程中经过重新加工和改良。

四

在非欧洲民族中从事田野工作的范围正沿着另一方向扩展,这部分地是由于理论研究目的的新概念,部分地是由于人类学与殖民地行政管理之间目前的关系所造成的。以前,如果一个田野工作者去一个曾受到欧洲文化影响的民族中,他的任务一如往常,就是尽量详尽地发现在欧洲文化之前原初的文化的情形。通过与欧洲文化联系起来详细研究土著文化所发生的变迁,不被认为是民族志学家工作的一部分。但是,关于这些变迁和它们是怎样发生的准确知识,对于理论社会学,尤其是对殖民地行政管理精确知识的科学基础的前提来说,通常具有极大的价值。民族志者的首要任务也是同样的,就是搞清楚有可能发现的有关原初文化的一切东西。只有在这一工作比较圆满地完成后,才有可能认识欧洲影响所造成的变迁。但是,如果人类学家要真正有助于殖民地行政管理的话,田野工作者现在就必须研究和解释,他正进行调查的那个文化中他所发现的那些变迁。

但是,当所要讨论的文化正处于完全瓦解和崩溃的过程中的时候,例如像在澳大利亚土著或北美印第安人的某些部落中所发生的那样,这样的研究无论是对社会学理论或是对实际目的来说,都没有或基本没有什么价值。

所以,在新人类学中,田野研究工作变得更加困难,工作的范围也更广泛。对从事这种工作的人员的训练和选拔也更困

难。田野工作者首先应具备理论社会学最近发展的全部知识。今天,只从书本上是得不到这种知识的,只有通过那些正在这个学科中从事研究的专家亲自接触才能得到。其次,他应该学会田野工作(包括观察与解释两个方面)的技术。再次,他还应该掌握他将去工作的那个文化区到目前为止有关那个文化所能得到的全部知识,如果有可能,还应掌握那个地区语言方面的一些知识。最后,一个民族志者的田野工作的成功,常常有赖于某种性格和气质本性。不是所有的人都能赢得土著居民的信任。

显而易见,理想的田野工作者是不容易找到的,这需要多年的训练。而这种工作的报酬又比其他科学少得多。这门科学中最大的困难之一,就是发现人才和为他们提供进行研究的工具。一般讲,社会人类学的研究是费钱的。在一个大学校园内,许多科学研究都可以进行,而这种研究却不能。当务之急是通过研究协会来为这种研究做物质准备,从而使那些在田野工作方面训练有素的人类学家从事几年这方面的研究,以免他们另谋教学或其他职业,目前,这样做是取得有保证的长期收入的惟一途径。

非欧洲民族比较社会学的未来完全属于田野工作者。在这种研究中,承认那些从未亲自对至少一种文化进行深入研究任何科学权威的时代,已经一去不复返了。过去,我们在很大程度上多亏了那些所谓的“空想的人类学家”,但是,在今天这种科学的情况下,不论是否天生具备,任何洞察力都不能完全弥补对人类学家必须加以研究和解释的材料进行直接、亲自的接触。

新人类学还有一个重要特征,即坚持调查和理论决不能分离,而必须像其他科学一样将两者紧密地结合起来。资料的观察、假设的阐述以及通过进一步的直接观察来验证这些假设,是一个过程的所有步骤,这一过程应尽可能由一个人来完成。

五

与此同时,还存在这样一个事实,这个事实在我看来,就是我们这门科学有时处于一种近乎悲剧的状态中。由于理论的不断发展和调查方法的改进,我们通过对世界上最不发达的文化进行深入和切实的研究,已经能够对人的科学做出最重要的贡献。但是,这些文化正以惊人的速度被毁坏,由于欧洲人的贸易或经济开拓、欧洲官员的统治及传教士活动等这些联合行动,这种毁坏的过程正在加速地进行。我从第一次从事这种研究至今已有 25 年了,在此期间,我目睹了许多重大的变化。25 年前,从澳大利亚、美拉尼西亚和北美的部落中,我们获得了极有价值的材料;但是,这些部落今后能告诉我们的已没有多少了,在许多方面甚至是一无所有。在第二个 25 年里,情况的恶化将是前所未有的。今天在地球各处还能进行的研究,将成为再也不可能的事情。是否有过什么其他科学,或历史上曾经有过什么其他科学面临的是这样一种形势,而且,这种形势正接近危急关头:一方面由于缺少普遍的吸引力和支持,研究者极少,资金匮乏;另一方面,大量极重要的材料正年复一年地迅速消失,哪怕对稍大一点的部分进行研究都没有可能。

六

只有通过田野工作研究，人类学才能前进，从而成为一门真正的和重要的科学。但是，只是单纯地对文化或社会本身进行深入的研究还是不够的，这种深入的研究必须受理论的激励和指导，理论社会学必须依赖不同文化相互之间的比较，因为这门科学中的比较绝大部分可以代替其他科学中的实验。

新人类学正从过去那种流行的方法中发展出一种不同的比较方法的见解。老的人类学给我们的书籍或专著，都充塞了从世界各地所有不同文化中收集来的相似的（常常只是表面相似的）习俗或信仰。过去，正是这种著作事实上被经常认为是采用了比较方法。对某个具体问题或某类问题进行初次鸟瞰，这样做也许是有用的，事实上，过去这种做法也确实是有用的。但是，它的用处仅仅是指出问题，却不能解决这些问题。因此，需要一个更精确和更勤勉的方法。

为了了解比较方法所应有的精确性，我们必须牢记所指出的解决问题的种类。有两种解决问题的途径，我们可将其分别叫做共时性的和历史性的研究。在共时性的研究中，我们仅仅注意历史上某个特定时期的文化。最终目的也许可以这样表述，就是尽可能准确地确定任何文化都必须适应的条件——如果这种条件确实存在的话。我们关注于文化和社会生活的本质，力图发现在我们的资料所呈现的许多特殊性下面起作用的普遍性。因此，我们需要尽可能多地比较各种文化类型。而在文化的历时性研究中，我们注意的是文化变迁的过程，力图发现

这种变迁过程的一般规律。

我认为以下这点是显而易见的，即只有当我们至少能确定文化究竟是什么以及它是怎样起作用的时候，我们才能成功地从事文化是怎样变迁的研究。因此，在某种程度上，共时性问题的研究必须要优先于历时性问题的研究。只有当我们认识了一个民族的制度的功能时，这个民族的制度中所发生的变迁才真正能被理解。反过来讲也是确定无疑的，即如果我们能对文化某些方面所发生的变迁进行研究，在功能的研究方面，它也会给我们极大的帮助。

由于比较社会学的问题有两种，所以，比较方法也有两种使用方式。与文化的共时性研究相联系，我们应将历史上某一时期存在的各种不同文化进行相互比较，而不要考虑文化本身的变迁。

过去经常被使用的那种不严谨的比较方法，现在仍然被一些著作家使用，它对那些从不同地区和非常不同的文化类型中所收集来的孤立的习俗或信仰进行直接比较，因此，在科学上它是不可靠的。进一步说，就是它将注意力集中在习俗的相似点上，而且是往往集中在那些表面上相似而实际上并不相似的地方。但是，对社会学家来说，文化的相似性并不一定比文化的差异性重要，所以，新的比较方法是将注意力集中在这些差异性上。

我已经指出过，比较社会学是怎样将一个文化通常看作为一个系统的或整合的统一体，在这个统一体中，每个元素都有自己独特的功能。所以，比较社会学的目标必须是对完整的文化系统进行相互比较，而不是比较那些从不同地区收集来的孤

立的文化元素。所以,这种比较程序与比较形态学家和比较生理学家比较动物物种的工作类似。他们的研究是先比较相同种之中的品种或相同属中的种,然后比较属、科、目。

正像斯泰恩梅兹多年前指出的一样,比较社会学中的科学程序必须建立在文化或社会类型系统分类的基础上。所以,我们第一步就是尽可能合适地确定某些文化地区或文化类型。自然,这一步骤就像巴斯蒂安⁸一样陈旧,但是,它具有了一种新的重要性和作用。

因此,我们发现澳大利亚作为一个整体,是一个单一的相当同质的地区,普遍地具有同一类型的文化。所以,我们能对各种澳大利亚部落直接进行相互比较。每一部落或部落中的第一个小群体都能被这样认为,即它们告诉我们的都是其整个文化体系中一般类型的一个特殊品种。通过尽可能详细地研究这些品种,我们才能完成通则化的过程,这个通则使我们能够给出这种文化类型的一般定义或描述。通过以上的过程,我们常常能发现文化的一种元素与另一种元素之间的相互关系。进一步说,在所有企图发现任何元素的意义和功能的研究中,这种程序差不多都是基本的。因为通过它,我们才能确定,在任何制度、习俗和信仰中,一个文化地区的一部分与另一部分之间,哪些是恒常未变的,哪些是发生了变化的。

比较社会学中这种文化类型与多样性的研究,十分不同于民族学中的文化—区域研究。后者的目的,首先是为文化传播运动的假设构拟提供材料。而前者基本上是一个通则化的过程,是一种发现一般特点或原则的手段,这些特点或原则尽管在这个地区的不同地方采取了不同的形式,但在这整个文化类

型中是稳定不变的。

在这种对一个文化类型的多样性进行研究中,我们的目的应当是将一个部落的整个文化与另一个部落的整个文化作比较。但事实上,在我们目前所掌握的知识程度上,这常常或几乎永远是不可能的。所以,我们可以通过对文化的某个具体方面的多样性进行比较研究来达到这个目的。但是,为了研究的目的,我们必须注意如何将文化的一部分与另一部分分离开。因此,大量的错误认识都是根源于只研究澳大利亚社会组织的某个具体方面,而不是将这个组织作为一个整体来研究。

在对一个文化类型的丰富多样性进行研究的机会方面,恐怕不存在与澳大利亚十分相同的其他地区了。所以,在其他地区,我们的程序也必须稍有不同。因此,如果我们想研究非洲的班图文化,我们就必须先先将这一整个地区划分为合适的单元。一个单元如果是由祖鲁人—卡菲尔人部落组成,那么另一个单元就应当是由巴苏陀人—贝专纳人部落所组成。我们第一步的工作将是对这种单元区域内的多样性进行细心的研究。然后,对两个区域进行比较,接着用这种方法考察整个班图地区,以便能对整个班图文化的一般特征作出一个合理的叙述。只有当我们将这类研究进行到一定的深度时,对班图文化与波利尼西亚或北美文化进行比较才是真正有益的。

因此,对新人类学来说,比较方法是一种获得通则的方法。我们力图在一个地区的制度和习俗的多样性中,发现这一整个地区或类型的一般性。通过比较足够数量的不同类型,我们将发现更一般的一致性,并因此可能发现人类社会中普遍的原则或规律。

人类学中一个不断被使用的词就是“原始”，这个词是人类学科学思考的最大障碍。它表示了这样一种推断，即我们将这个词用于任何社会，这个社会都意味着社会生活某种最初的东西。而且，如果文化像我们想像的那样，在几十万年前有一个共同的起源的话，那么，任何现存文化的历史都应是彼此一样长的。虽然变化的速率可以不同，但是，就像所有的语言一样，每一种文化都在不停地变化着。尽管在某种情况下，是在“早期”的意义上使用这个词的，但是，由于将它应用于极为不同类型文化的流行做法已经造成了危害。新西兰的毛利人同澳大利亚土著居民之间文化的差别，至少是与我们同毛利人之间的差别一样巨大。可是到目前为止，我们一直是将这两种文化笼统地称为“原始”，并与我们自己“不原始”的文化相对照。由此，我清醒地认识到，完全避免使用这个词，或不太相等的另一个词如“野蛮”是何等地困难。或许，如果我们牢记存在着我们总搅到一起的各个民族极大的文化差异，我们就能够避免由于这个词的使用而造成的主要危害。到那时，我们将能够避免那种不严谨的比较方法的错误，还能够避免那种认为只要打上原始标签，尽管类型极为不同的所有社会都是彼此可以直接比较的错误看法。

七

我担心，对于方法的这种抽象议论，恐怕不会给你们任何很明确的概念。所以，你们能否允许我挑选一些共时性问题的具体例子，从而简略地阐述我解决这些问题的路线？我们可以

拿一个社会学的基本问题作例子,即一个社会强加在其成员头上的道德责任的本质与功能问题。为了科学研究的目的,这个一般性问题必须被分成许多次一级的问题。这样,我们就能将那些禁止处于某种社会关系中的人结婚的规则的本质和功能的问题孤立起来,换句话说,也就是将乱伦禁止(prohibition)的本质和功能的问题孤立起来。当然,这些禁止已经被老的社会人类学研究过,我们已经有若干关于乱伦禁止的“起源”的理论。甚至涂尔干对这个问题也采取的是老方法。下面,暂且不说这样一个事实,即关于这类禁止在千百万年前的如何产生的假设,是完全不可能被证实的,就是表面上讲得通的关于起源的假设,很明显,也不可能解释我们在各种不同的现存社会类型中所发现的各种流行的禁止之间的巨大差异。到目前为止,关于这些差异的解释仍旧是一个难解的谜。在这方面,同在其他许多社会学的探究中一样,我们必须寻找一个“由类及差异”(per genus et differentiam)的解释。我们希望知道,为什么每个社会都有这种规则,为什么这些社会从一种类型变为另一种类型时,那些具体规则就发生变化。一旦我们这样陈述问题,我们就得到了一个我一直讨论的那种比较性的问题。在解决这样的问题时,首先,我应选择这样一种文化,在这种文化中,禁止结婚的规则明确而且得到非常详尽的说明。在这方面,澳大利亚部落的文化显然是很合适的。其次,我还必须找到这样一种文化,这种文化的总类型是一样的,但是,部落之间却存在足够的多样性。这方面,澳大利亚又是个非常合适的地区,所以,我应该通过澳大利亚部落的比较研究来开始考察。注意,这绝不是因为澳大利亚文化在其代表人类社会早期阶段的意义上是“原

始的”；恰恰相反，澳大利亚文化是一个高度特殊化的文化，在这个文化中，一直存在一个极为详尽的亲属关系的组织。正是因为这个原因，我才挑选它来做有关亲属问题的研究。澳大利亚不仅代表了亲属结构发展的开端，而且也代表了这种结构漫长发展过程的结尾。因此，我选择澳大利亚的理由与那些作出同样选择的早期著作家的理由是截然相反的。

选择了比较研究的第一个领域后，我就将所有澳大利亚部落的社会组织作为一个整体来进行比较（关于这方面的材料我掌握得很充分），以便确定禁止结婚的规则与社会结构之间关系的性质。另外一方面，我还应该尽可能准确地确定作为全部社会整合系统部分的这种规则的功能。考察必须建立在对多样性详细验证的基础上。作为对澳大利亚进行这种研究的结果，我们是能够得出一些有意义的通则的。例如，我们将得出关于外婚制本质（不是起源）的某些暂时性结论。这些结论必须通过对其他文化类型的同样研究来证实。可是，对于一个采取这种方法的研究者来说，对所有已知文化进行彻底考察，即使耗尽其毕生精力都是不可能的。这就是为什么在社会学领域，对任何一种问题的研究都基本是若干研究者合作进行的原因。不过，对一种完全不同于澳大利亚的另一种文化类型的周密研究，就能够对我们所获得的暂时性结论做出非常有价值的证实。

当我们以这种方式获得了一个关于乱伦禁止的本质与功能的理论后，下一步将是严格的实际验证（*experimentum crucis*）之寻求，经此步骤，理论能受到更吹毛求疵的检验。像这种严格的例子应常常是一种表现为与理论直接冲突的东西。因

此,就我的理论来说,我们应当在任何地方都能发现那种在父母与子女、兄弟与姐妹之间受到禁止的婚姻。所以,兄弟与姐妹之间的婚姻得到允许的各种社会,就给我们一个检验理论的机会,因为,我们必须能用这个理论来解释这些例外。例外必须证明规则。还要找到其他一些关键性的例子,通过这些例子来检验一般理论的可靠性。

如果我们完全成功的话,作为这样一种考察的结果,我们应当获得某些关于道德责任与社会结构之间关系的结论。换句话说,我们应当知道有关道德责任在社会结构中的位置的某些东西。同时,社会学应该对总问题范围内的其他问题进行同样的考察。我们可以用这种方法来研究与人类生活的捕获物,或与财产权有关的那些责任。作为这一系列相互关联的研究的最终结果,我们能够得到一个一般道德的本质与功能的理论。当然,要顺便提一句,这方面的任何一种考察都必须与许多其他的社会学问题联系起来才能阐述清楚。因此,乱伦禁止的研究必然包括从其他方面对亲属的详细研究。

我希望我举的这个例子能把下面这个问题说清楚:用作文化共时性研究的比较方法在一些重要方面,与那种用作获取制度起源理论的手段的老的比较方法是有一些不同的。

当我们转向比较社会学必须研究的历时性问题,即文化怎样变迁的问题时,那些分别处于某一特定历史时期的文化比较,一方面可以给我们一定的帮助,另一方面这种比较本身又是不充分的。因此,对一种文化中不断产生的多样性(如澳大利亚)的研究(虽然我们还没有这些多样性是怎样或何时产生的观察),只不过能告诉我们,对这种多样性怎样产生的问题进行

研究的初步方向。换句话说,就是没有历史的文化比较方法是这样一种方法,它对于我们在文化的历时性研究中将要关注的问题,只能做出部分准确的阐述。

不管怎样,如果我们想发现社会变迁的规律,归根结底,我们还应当研究变迁的实际过程。对此,我们可根据历史记载做一定程度上的研究,不管这些历史记载是否充分可靠和完全。但是,应当期望社会学家:只要一有可能,他们就应该对超出一个历史时期的文化变迁进行亲自研究。这方面的比较方法旨在对被准确观察的变迁过程进行细致的比较。

在今天的人类学组织中,社会人类学家应当只限于对没有历史的民族进行研究,即对欧洲以外仍然残存的所谓原始的或野蛮的民族进行研究。如果他只研究欧洲,他就应当只注意史前时代和所谓的民俗学,即一直被认为是从较早的或很原始的文化所遗存下来的某些文化现象。只要历史方法仍统治着人类学,那么显而易见,为了研究的目的把全世界的民族分成两个部分是相当令人满意的。历史学家能够告诉我们贯穿全部历史时期的欧洲语言和文化的真正历史,至于对那些处于史前时期的地区和时代的过去进行构拟的任务,则被留给了人类学家、民族学家或考古学家。

但是,对于作为文化通则的科学的比较社会学来说,这种对文化进行历史的和无历史的划分是完全不合适的,也是确实有害的。社会学家必须用同样的方法来研究所有的文化。在研究历史的文化时,他不要由于各自奉行极为不同的目的和方法,而与历史学家进行竞争或冲突。历史学家不是也不应当寻求通则,他应当关注于详细情节以及这些情节具体的和一般的

年代学联系。

八

我很抱歉,在这次讲演中,对那种我曾形容为比较社会学的研究与那些有时是冠以社会学或社会科学名称的研究的关系,我已没有时间讲得更清楚了。我所能够做的,仅仅是一些简单评论。首先我应该说,在法国或巴黎,无论哪一所大学里所说的社会学,都是与我一直形容为比较社会学的那种研究完全一致的。这个学科目前所取得的巨大进步,主要应归功于法国社会学家的的工作,在此我们仅提一下其中几位的名字:涂尔干、休伯特·莫斯、西米昂(Simian)、阿耳布瓦克斯(Halbwachs)、赫尔兹(Hertz)、葛兰言和莫尼埃。⁹

我认为,德国许多所谓的社会学实际上最好被叫做社会哲学或历史哲学。代表我所说的比较社会学的一个著作是图恩瓦耳德(Richard Thurnwald)的。¹⁰

英国几乎没有被称为社会学的学科和人物。代表这个国家社会学的霍布豪斯(Hobhouse),是一个哲学家,而不是一个科学家。

美国的大学广泛设置了相当多的社会学系。要概括在这一名称下的各种研究是不容易的。许多社会学系中研究的一个重要内容是这个国家所谓的公民学(civics)¹¹研究,以及与社会福利工作有关的那些研究。这个国家还有少许应被叫做社会哲学的研究,虽然这种研究的规模比25年前要小得多。目前,社会学系最引人注目的活动可以说是社会事实的研究,即在可以采

取统计方式的地区,主要收集美国社会生活某些方面的准确资料,但在某种范围内也包括其他国家。

我想我已经将自己的下述观点讲清楚了,即我认为,希望发现人类社会一般规律的任何企图,都必须建立在对广泛不同的文化类型进行详细研究和比较的基础之上。事实上,25年前,正是这种坚定的信念,引导我进入了人类学领域。没有这种比较的基础,我就会相信别的学科,而不是人类学,并对任何真正科学的社会学的发展也不抱什么希望。

遗憾的是,人类学太多地忽略了对非欧洲民族进行社会学的研究,而去热衷于臆测历史,同时,从事社会学这种或那种形式研究的大多数人类学家,又几乎不知道非欧洲民族全面的社会知识。除了法国,我所讲的比较社会学研究,不是被人类学家推给了社会学,就是被社会学家推给了人类学。我相信,这种研究的分离使得比较社会学没有获得合适的地位,在美国,这种令人不满的分离状况现在已经被认识到,他们认为这部分地是由于“社会科学研究理事会(Social Science Research Council)”企图协调各种社会研究而造成的。我希望,在下一个25年结束前,在所有组织良好的社会科学的学校中,比较社会学研究将会获得公认的和非常重要的地位。

英国的大学或可以说是不列颠一般的大学,对于承认不管什么形式的社会学作为一门研究学科方面,一直是非常谨慎小心的,这与美国这门学科的普及性形成鲜明的对照。在某种程度上,这种谨慎是明智之举,因为这门学科正处于发展阶段。但是,另外一方面,公认的大学学习课程上没有这门学科,已经极大地妨碍了它的发展。

九

你们应该看到，在这次讲演中，我主要关心的是努力指出聚集在人类学名称下的那些研究的新基线。这个新基线是它本身的自然发展，但是，它应该被认识到，并且，它最终必须是大学和一切地方进行研究的称心如意的协调基础。

首先，人类学名称下的传统研究有三种，即体质人类学、史前考古学和民族学。

体质人类学似乎由于自己吸收了人类生物学的广泛研究，所以需要继续与生物科学保持密切的联系。但它作为解剖学的一部分，被指导使用的目前那种程序却总是不能令人满意。它常常忽视对作为生命有机体的人进行体质研究，在研究人类遗传学的重要问题时，又太敷衍塞责。我希望看到已获得公认的人类生物学成为一门独立的、非常重要的学科。当然，我们已有了高尔顿(Galton)实验室作为英国这方面研究的一个中心。对优生学和种族问题的广泛兴趣——我担心，这些兴趣并不总是完全科学的——会被利用去获取足够的支持。而另一方面，与考古学和民族学相联系的人类生物学，看起来却没有取得什么具体的进步。

史前考古学目前仍是一门独立的学科，它有自己独特的技术，并由专家操作。自然，考古学家需要掌握人类古生物学的知识，同时，他还需要一般的古生物学和地质学的知识。不过，考古学与历史学有天然的姻亲关系。

民族学，就它的企图不仅仅是对人种、语言和文化进行分

类,而且还要构拟历史来说,它必须与考古学保持非常密切的关系。确实,在某种意义上,它最好被作为考古学的一个分支或进一步发展,就像它作为历史学的一个分支或进一步发展一样。因此,史前考古学(或被偶尔叫做古民族学)和民族学也许应被看成一个学科,它们都奉行历史科学的目的与方法。

与历史科学相对的,则有人类生物学、心理学和比较社会学这三种通则的科学。

对比较社会学来说,它与心理学的关系最密切、最重要。比较社会学家需要掌握史前考古学的基本知识,但仅此而已,去寻求这些基本知识以外的东西,对它来讲是毫无意义的。历史研究,就它是研究文化而不是研究君主、政治家和军人的活动来讲,它对比较社会学家是有极大价值的。特别是现在,理想的是比较社会学家能避免被缠绕在对历史臆测的构拟中,我在前面把这种构拟描述为是属于民族学的。

所以,我认为人类学这门学科把自己一分为三,彼此通过不同的方法与内容相区别。人类生物学是、或应当是属于生物科学;史前考古学与民族学都属于历史研究;比较社会学,一方面与心理学有联系,一方面又与历史学、社会科学、经济学和法学等有联系。

然而,对语言的研究我还一字未提。最近几十年来,我们亲眼目睹了一般语言科学的发展,它也因此为自己赢得了一个独立的地位。我认为,语言学与比较社会学保持密切的关系是很理想的。在今天的场合,我没有时间详细讨论它们二者的关系。

十

在结束这篇讲演的时候,我希望回到一开始简单地被提到的那个问题上,即我们叫做应用人类学或行政管理人类学十分重要的最近的发展问题。十几年来,我自己在非洲和大洋洲的工作,基本上是与这个问题有关的研究。如果你们认为我的论述武断的话,那么,我请你们记住,我能尽我的努力告诉你们的只是某些结论,而不能解释这些结论所依据的理由。

很长时间以来,人类学家一直在公然声明,在统治和教育附属民族的实际工作中利用他们的科学的必要性。就大英帝国来说,这方面至少出现了一些实际行动。在非洲殖民地的两个地区和巴布亚及新几内亚托管地区,都有政府任命人类学家的事情。在非洲殖民地任职的见习生(cadets)¹²和官员,现在都要到牛津大学和剑桥大学接受人类学课程的简单指导。在南非,开普敦大学的非洲生活和语言学校,几年前就为政府官员和传教士们开设了人类学和土著管理与教育的假期课程;我相信,这些课程仍在继续。在悉尼,自1927年以来就进行了一个范围相当广泛的试验。为了托管地区的行政管理而被挑选出来的见习生,都被送到他们将去任职的那个地区呆上一两年,以便熟悉那个地区的生活与工作,同时,这样做还可以检验他们的适应能力,从而使他们能够决定自己是否真的希望从事这个职业。然后,他们去悉尼大学,用自己的全部时间参加为期9个月的特殊课程的训练。这个训练包括两门较短的课程,即地形测量学和热带卫生学,而花费时间最多的课程则是比较社会学和

殖民行政管理学。这样安排的结果,将在几年时间内,使这个地区的所有行政官员都能掌握比较社会学原则与方法的健全知识,用这种办法,也能获得新几内亚制度和习俗以及它们的意义的重要知识,还可以对行政管理的问题和方法进行系统研究。见习生制度还未被巴布亚的地区所接受。但是,这个地区的一些高级行政官员都利用假期参加了悉尼的特殊课程训练。

因此,在使人类学研究转向实际应用方面,已经取得了一些成绩。但是,还有许多可以做和应该做的事情。像西部太平洋地区和英属马来亚这样一些不列颠殖民地,既没有管理人类学家,也没有对当地官员进行任何定期的人类学训练。而且,我认为目前由非洲行政部门的官员举办的课程是不充分的,指定几周的人类学课程只是聊胜于无,但绝不能说是够用了。无疑,最有效的土著行政管理的学习地点之一就是荷属东印度,在这里,需要5年的专业学习,其中包括土著语言、土著法律和习俗的学习,才能取得合格证书。

一个重要的问题是,为了使土著行政官员更好地从事他们的工作,什么样的人类学教学更适合。我认为,学习体质人类学和属于体质人类学或民族学的人种分类,对他们来说都是毫无价值的,学习史前学也同样如此。进而言之,被我一直叫做民族学的那种构拟文化史和民族史的努力,对于土著行政管理或教育工作来说,也绝对是没有任何实用价值的。

有明显实用价值的训练就是能帮助殖民地官员讲当地语言,或讲他正在与之打交道的那个民族的语言。在我们的一些殖民地里,已经很好地设置了这种训练。

附属民族中的行政官员和教育者首先需要的是有关社会

组织、土著居民的习俗和信仰的详细知识以及对它们的意义和功能的认识。这些只有通过比较社会学的一般研究才能获得，只有通过对所讨论的那个民族进行深入研究才能领悟。

在许多场合，我都碰到过一些从事土著民族的统治和教育的人士，他们都曾表达过这样一种观点，即不管人类学可能具有什么学术意义，它对他们所从事的工作都没有丝毫实用价值。我后来发现，被这些人认为的人类学实际上是这样一些学术研究，它包括体质人类学、人种分类、历史的民族学构拟、史前考古学和精心阐述制度起源理论的社会人类学。一个治安法庭法官向我抱怨，虽然他曾阅读过《金枝》的全部内容，但发现这对他处理有关土著部落习俗的司法案件没有任何实际帮助。另外一个法官以前对埃里奥特·史密斯和佩里的著作十分感兴趣，后来，他也坚信：“人类学研究尽管有意义，但对他没有任何实际用处。”有一个大不列颠自治领曾专门写信给一个非洲殖民地的官员，请他就殖民地行政管理的方法提出建议，并问他，对那些最终要做殖民地地方长官的人来讲，进行人类学课程的学习是否是一件好事。那个官员回答道，这种学习没有丝毫用处，甚至还有坏处；他认为，一个经过这方面学习的地方法庭法官会只注意证人脑袋的形状，而不是证人呈交给法庭的证据。以上这些是我屡屡碰到的那些事情的几个典型例子。对于大街上的行人来讲，人类学是研究我们的博物馆中收集的那些头盖骨、石制器具和民族学标本，或者是研究那些走遍世界寻找珠宝的古埃及人游踪的理论。的确，如果他是根据这个学科在大学中的记述，或人类学期刊的内容，或人类学大会上的会议记录来判断的话，以上那些确实构成了人类学名称下众所

周知的大部分内容。

目前,我不想推断那些研究没有学术的和科学的价值。我想说的仅仅是,它们在统治和教育附属民族的实际事业中是没有任何价值的。另外一方面,十年来我一直在进行着一种研究教程的试验,这种教程由覆盖比较社会学全部领域的一般课程所组成,并伴随有对学生们关心的那种文化进行功能社会学的研究(一个例子是非洲的班图,另一个例子是新几内亚和美拉尼西亚),以后又补之以根据比较社会学的结论所作出的对殖民行政管理和土著教育的方法和政策加以比较研究的思考。我终于找到了有力的根据,即这种一年以上的学习教程真正适合那些学生的需要,确实做了要求人类学应该做的事情,这就是为土著民族的管理和教育建立一个科学的基础。

我们过去一直实施着对非洲、亚洲、大洋洲和美洲如此众多的、各种各样的土著民族进行统治,在我们这个帝国里,我认为有两件事是急需要做的,如果我们想履行我们应该履行的责任的话,我们就应当毅然去做这两件事情。我们已经毁灭了一些土著民族,还对其他的土著民族进行过或正在进行着无法弥补的毁坏。我们的许多侵害行为大部分是由于无知造成的。所以,急需要做的第一件事,就是为这个帝国内的土著民族的系统研究做一些物质准备。我已经指出了,由于对落后文化的毁坏或改造,对人类科学研究有无可估量价值的资料正以如此飞快的速度消失。从殖民地行政管理的实际观点看,在行政管理和教育还没有建立在稳固的基础上以前,需要有土著民族文化彻底的和系统的知识。这方面的研究已被忽视得太久了。当然,只有受过训练的专家才能有效地进行这方面的研究。但是,即

使我们能找到满腔热情的研究者从事这种困难的、无利可图的工作,这种研究也不具备其他科学都有的那些物质准备。我们的大学很少或实际上基本没有考虑过这种研究的重要性。我担心,我们现在正盼望去做的工作,恐怕要等到已经没有办法去做时,大多数英国大学才会对这个问题产生真正积极的兴趣。非洲语言和文化国际学院正准备一个在非洲进行研究的五年课程,我希望它能继续下去并得到扩大。但是,对于这种工作,我们仍然不得不依赖那种不经常的资助,而这些资助的大部分却来自美国。有时候我感到无地自容,因为,如果大英帝国想根据知识和理解对附属民族进行公正的统治的话,从事这方面的研究工作是它的首要职责,可是,哪怕为了进行这种研究的一小部分,大英帝国都不得不向美国去乞讨那几百英镑。

我发现以下这种情况是难以理解的,即对具有较自然的文化的土著民族进行研究几乎得不到支持,而对于考古学研究来说,每年得到巨额钱款看起来几乎没有什么困难。到目前为止,对于那些由于白人的侵入而遭到毁坏的活的文化立即进行研究,仍然没有紧迫感。不管那些死的文化有没有意思,我们都只能研究那些死的遗迹。对于土著居民的思想、感情、法律、习俗、宗教或神话,我们能够了解的是极其微不足道的,就像我们对非洲或新几内亚的土著所能了解的一样。同时,在不久以前,当观察像澳大利亚土著或布希曼人制造和使用旧石器时代类型的石制器具还有可能的时候,史前历史学家却用他们的全部时间,去玄想与莫斯特朗(Mousterian)¹³和奥里尼雅克期(Aurignacian)¹⁴的石器十分相似的器具也许会被怎样使用。

急需要做的第二件事,目前在我看来,就是为人类学知识

应用于土著民族的统治和教育问题上进一步做物质准备。我想，无论任何人都不会认为目前我们所做的准备是完全充分的。

最后，对殖民研究学院我要讲几句，这个学院是当时为了研究，并使研究成果可以为那些从事行政管理工作的人应用而设置的一个中心。我只想表达一个希望，就是希望在不久的将来，这个学院能够完成它们的研究计划。

同时，尽管有不断的挫折和失望，人类学家还是在世界的实际事务中至少为自己赢得了一些地位，某些作为研究的认识标准，对于将成为我们这个世纪面临的一些最重要的问题，以及由于世界各地不同民族和文化的交融而产生的问题，都会做出最有价值的贡献。本世纪和下世纪的任务，就是将世界所有民族都团结为某种有秩序的共同体。很自然，注意力过去一直是集中在大的民族的关系上的。但是，在这个世界共同体中，为非洲、亚洲和大洋洲的部落寻找一个合适位置的问题，对于这个任务的顺利完成，可能不会是无足轻重的。

注 释

1. 对英国科学进步协会 100 周年大会 H 分会的主席人讲演，1931 年于伦敦。
2. 这十个部落曾是古代以色列王国的组成部分，公元前 722 年被作为俘虏带到亚述。(译者注)
3. Atlantis，传说是史前位于大西洋直布罗陀以西的一个洲或岛，古代著作家认为它是经地震而沉入大洋的。(译者注)
4. 西南非洲霍屯督族的居民。(译者注)

5. Moiety, 一般意义上是指一个社会中分为两个社会群体, 其中任何一方均可称为偶族之一, 也可指上述形式的次一级分离体。严格的定义是指在一个社会中, 两个互相排斥的社会单位; 成员资格如经由男性延续者则称“父系偶族”, 经由女性延续的则称“母系偶族”。(译者注)
6. 萨摩亚岛为南太平洋中一群岛; 特罗布里恩群岛为巴布亚新几内亚东南方所罗门海中的群岛; 阿德米勒尔提群岛为巴布亚新几内亚北方的群岛。(译者注)
7. 法国东方学家(1884—1940)。1911—1913 年留学中国, 后入法国东方语学校诗歌研究所, 1926 年起, 任中国研究所所长。曾师从涂尔干、莫斯和中国学学者夏旺内, 根据社会学的方法, 为中国古代社会研究开辟了新领域。著有《古代中国的祭祀与歌谣》、《中国人的宗教》等。(译者注)
8. 德国学者 (1826—1905), 最早的进化论学派民族学家之一。(译者注)
9. 这些人都是涂尔干学派的社会学家或社会人类学家, 他们或者参加《社会学年鉴》的编辑、撰稿工作, 或者运用涂尔干的社会学方法进行研究。(译者注)
10. 1969—1954 年, 德国民族志学者, 理论观点具有进化论、民族心理学和传播主义的特点, 特别注意社会制度与民众文化的相互关系。(译者注)
11. 对城市或城镇政府和公民权利与义务的研究。(译者注)
12. 即官员见习生。
13. 属于欧洲旧石器时代早期, 这个时期的文化特征是制作良好的片石工具。(译者注)
14. 属于旧石器时代晚期, 这时已有细致的手制石器、骨器、绘画和雕刻。(译者注)

第四章



社会人类学的意义与范围

“社会人类学”这个名称开始使用,并且成为与民族学相区别的一门学科大约是在 60 年前。它公开声明自己的目的是将自然科学的归纳方法应用于人类社会、社会制度和社会进化的研究,但是我们知道,将归纳方法应用于一个新领域只能是逐步的。从培根时代到拉瓦锡时代的化学史证明了这一点。社会人类学不是今天,而是 1890 年出现的。那个时候,社会人类学中的理论争论主要是关于起源问题(宗教、图腾制度和外婚制等等的起源)的玄想。现在,还仍有一些社会人类学家信奉 1890 年的思想和方法。但是,今天正进行的研究大部分是由对具体社会体系的实验研究所组成的,这种研究将观察与分析结合起来,力图为不同类型的体系进行系统比较提供材料,并且检验现存的假设概念。任何一个想知道今天的社会人类学正在干什么的人,都应该读一下阿伦斯伯格和金博尔令人赞赏的著作——《爱尔兰的家庭与社区》。

组织得最完满的人类学系之一就是芝加哥大学人类学系。那里,这门学科被分为五个专业:体质人类学、考古学、民族学、语言学和社会人类学。进入这个系的学生必须已取得学士

学位,要求他们用一段时间学习所有这五门专业,并且要通过这些专业的综合考试。此后,这些学生专门从事一个专业的研究,以取得博士学位。一个有才华的学生能在四年时间中达到这一目标,但是,多数学生则需要用更长的时间。

下面,我们可以采用依次逐个介绍的办法来说明它们之间的关系。严格意义上的体质人类学与人类生物学是有区别的,它研究的是人科(the Hominidae)²的品种和人的进化。所以,它不仅包括对现存的智人(Homo Sapiens)品种的研究,也包括对人和灵长类动物的古生物学进行研究。有志于做一个称职的体质人类学家的学生,首先必须在生物学、比较形态学(特别是对灵长目)、人体解剖学、组织学、胚胎学和生理学中得到一全面的基础训练。似乎更理想的是,他还应该熟悉一些考古学和民族学的知识。而语言学或社会人类学的任何研究,决不会对他的专业工作有什么帮助。

民族学,就像它的名称表明的一样,是研究“民族”的科学。民族或种族集团由于人种、语言和文化上的特征,而彼此区别和相似。民族学家根据这些差别性和相似性对民族进行比较和分类,所以,他也必须对人种、语言、文化进行分类。此外,他还要通过各种方法,去努力发现历史上的民族迁徙、它们的发展及其相互影响。

显而易见,一个称职的民族学家应该具有体质人类学、语言学和社会人类学的全面知识。民族学的著作充塞了太多的无批判力的思辨。一些作者谈论起短颅骨和长颅骨时伶牙俐齿,但是,对大脑这一结构复合体却一窍不通,就是这些人将告诉我们,人类自第一次出现以来人种的发展和变化的原因。另一

些作者对语言科学一无所知,却硬要说有着巨大差别的两种语言之间存在着联系,而他们的根据就是从不完全的词汇表中所挑出来的几个单词的相似性。还有一些作者,他们既缺乏社会人类学的知识,又不懂像图腾制或外婚制这些半偶族制度的本质。可是却要断言,所有这些制度都是埃及人为寻找金子、珍珠和玛瑙贝壳而带到全世界的。

史前考古学是一种真正的民族学(古民族学),对于史前民族的研究,我们只能从当时人类活动的遗迹——他们的居住遗址、他们的遗骸、他们制作和使用的器具中去了解。因为,考古学家无法获得那些已消失的民族的语言或社会制度的线索,所以,在进行他们专门的研究时,考古学家不需要语言学和社会人类学的任何知识。但另一方面,他却必须懂得一些地质学和测量学。看起来最为理想的是,民族学与考古学应当紧密地结合在一起,因为它们是同一种研究的两个分支。

对一般语言进行系统研究的语言学,与具体语言或语言族(groups)的研究是不同的。在美国,它被认为是人类学的专业之一。而在英国,它作为一门学科(除了在伦敦的东方〔和非洲〕语言学院外)还未得到认可。一个想致力于语言学的学生真正需要知道的,与其说是体质人类学或史前考古学的知识,还不如说是每个受过教育的人应该知道的那些一般的常识。但是,语言学与民族学、社会人类学之间存在着重要的联系,例如,雅利安人的民族学问题既是一个考古学的、人种的、文化的问题,也是一个语言学的问题。

最后,我们介绍社会人类学,它是对社会制度——法律的、宗教的、政治的、经济的组织等等所进行的一般理论研究。在其

研究领域内，社会人类学家不需要体质人类学。如果说，人种（更具体地讲，就是生物遗传）特征影响社会制度及其发展万一被证实的话，那么，社会人类学家愿意对这个事实给予应有的注意。

很显然，对于像宗教体系、法律体系、亲属体系、经济体系的比较研究这样一些社会人类学的分支，史前考古学不会给予任何帮助。甚至对在社会人类学中所实施的比较技术的研究，它能提供的帮助也是有限的，在这里，所寻求的是确定技术体系与整个社会体系其他部分之间的相互关系。当然，一个社会人类学家应该熟悉史前考古学的一般结论，但是，对于考古学家的方法和调查的细节，社会人类学家则没有必要关心。

在社会人类学与民族学之间的关系上，通常存在着许多混乱的想法。在某种程度上，也仅仅在某种程度上，他们研究的是同样的事实。但是，两者研究的方法却是极为不同的。民族学的典型问题是美洲印第安人何时、怎样进入美洲大陆的，当欧洲人初次与他们接触时，他们所表现出来的那些人种特征、语言和文化上的差异性是怎样发展起来的。社会人类学的典型问题是“规律的本质是什么？”也许，一个民族学家和一个社会人类学家研究的是同一个美国印第安部落，可是，一个打算寻找的是与下面这个目的有关的一些事实，这个目的就是把该部落置于他关于这个大陆民族的总图景之中；而另一个则打算考察这个部落对违反习俗的行为的处理方式，这里的习俗是与规律的本质和功能的一般理论有关的。

因为，民族学和社会人类学都需要田野工作研究，所以，如果一个田野工作者能够提供既为民族学家需要，又为社会人类

学家所需要的材料,无疑,这是节约劳动力的。在某些田野工作中,这点已经做到了。但是,社会人类学中的田野调查需要的是比描述更多的东西,它需要理论分析。民族志专著的无数例子对于民族学的研究目的来讲是极好的,但是,对于想利用这些资料的社会人类学家来讲,是令人极不满意的。

一般讲,民族志的田野研究是局限于无文字的民族。最近十年来,社会人类学家所从事的田野工作研究,已扩展到马萨诸塞州和密西西比州的城市、法属加拿大社区、爱尔兰克莱尔郡与日本、中国的农村。由受过训练的考察者所从事的“文明”国家的社区研究,在今后的社会人类学领域中,将愈来愈成为主要的部分。

现在可以看出,将人类学各种分支结合在一起的東西,是作为对过去和现在的种族和民族进行地理学、历史学和分类研究的民族学(和考古学)的中心地位。正是由于这个原因,民族学和社会人类学有时被看作为同一个学科。下面的事情是很有意思的:皇家人类学研究学会的100周年会议,举行人类学未来专题讨论会(现在的通称)时,包括了体质人类学、考古学、社会人类学和物质文化研究的各家意见。可是,没有任何一家讨论民族学的未来。民族学从体质人类学和语言学中索取研究成果,而反过来,却几乎没有什么回报。研究进化的社会人类学,由于某些民族学家而声誉不佳,所以,它们既没有什么奉献,也没有什么收获。

那么,人类学的这些分支与人类学领域以外的学科的关系是什么呢?体质人类学与生物科学有最密切的关系。现在有这样一种趋势,即力图把体质人类学合并到更广泛的人的生物学

研究中，这种研究大概也应该包括那种所谓的社会生物学研究。班图语言或美国印第安人语言的研究被留给了人类学家，但这绝不是印欧语系和闪米特语族的研究。怎样(和为什么)在史前考古学与有史时期的考古学之间划出一条界线呢？如果没有这样一条界线，考古学与历史学就难以分清。民族学或它的某一部分，被要求作为地理学的一个次分支——人种地理学(ethnogeography)。但是现在，在地理学或人类学或两者结合的领域之间，我们该将人类地理学(anthropo-geography)置于何处呢？

民族学研究民族史。但是，历史的其余部分又被人类学排斥在外。然而，与社会人类学联系最密切的是制度的历史——诸如经济史、宗教史、法律史、政治组织史、科学史等等。但对社会人类学家来说，欧洲史或基督教史绝不比印度史、中国史或者伊斯兰教史、佛教史更有意义。

《人类学的未来》³一文的作者，在审视了皇家人类学研究学会 100 周年的讨论后，问道：“谁将研究社会制度在世界范围内的历史与发展？”答案首先是历史学家。社会人类学自己是没有能力对下列起源进行考察的，即古代希腊和罗马、印度、中国、俄国、波斯和土耳其的经济、政治、法律和宗教的历史起源。甚至对其中一个领域进行彻底考察的能力也是不多见的。大部分社会人类学家不得不从历史学家那里获取关于制度的历史和发展的事实，当然，对于具体的某个历史学家的可靠性，他们也必须加以判断。社会人类学家利用这些材料，是为了阐述他关于法律、宗教、经济组织等等的一般假设。不过，这些假设需要被证实，虽然某些证实通过不同的历史社会的比较是能

够做到的,但最终的验证应该是现存社会体系的实际(实验的)观察。

社会人类学研究政治体系、经济体系和法律体系,经济学、政治学和法学也研究这些体系。但是,方法上存在非常重要的不同。这些不同点之一(虽然不是最重要的)就是上述三种研究的注意力,通常都限于社会的某些类型,而社会人类学的研究领域必须是全部人类社会,所以,它容易对那些被上述三种社会科学忽视的东西给予最大的注意。实际上,现在的社会人类学与那三种社会科学没有什么密切的关系,但这也许有助于这门最后被命名的学科的自身发展。

现在,人类学已得到公认,而心理学并不包括在内,可是,社会人类学与心理学是有非常密切的关系的。为了弄清这种关系,有必要区别两种不同的心理学。在这里,心理学的意思是研究有机体的精神或心理体系,如果愿意的话,也可以说是研究有机体的行为体系。我们可以研究蚯蚓、老鼠、黑猩猩的行为,即它们的心理的外部表现。一般人类心理学研究所有人类所具有的精神特征,而社会人类学研究所有人类社会体系的特征。一个社会体系是由某些人们之间的一系列关系组成的,这些可以从他们之间的相互作用、相互影响中观察到。显而易见,构成人类社会体系的决定性因素,就是一般心理学家研究的基本人性。同样,多细胞有机体的本质,是由细胞学家、生物化学家和生物物理学家研究的活着的细胞的本质决定的。社会人类学与一般心理学之间的关系,恰恰就如同动物生理学与细胞学之间的关系一样,并且同样密切。

还有一些可被恰当地称为“特殊心理学”的研究。它们研究

的不是人类的普遍特征和基本人性,而是个人、类型、阶层或群体的特殊精神或行为的特征。精神病学提供了一个力图确定各种心理学“类型”的“特殊心理学”例子,这些“类型”包括:外向性格者,内向性格者;精神分裂症患者,循环性精神病患者;粗颈、大腹、短肢体型者(pycnic)⁴,衰弱症患者。

其中有一种“特殊心理学”是研究特定社会群体成员的心理特征(也就是意识或行为特征),它既可以是一个当地的共同体,也可以是这个共同体中的特定社会阶层。当我们研究法国人、德国人或美国人的“心理”时,我们正在研究的是起因于具体社会体系条件的那些意识或行为特征。这里,我们关心的“特殊”特征是由社会体系决定的,而社会体系本身则是由基本人性的一般特征决定的。

显而易见,在社会人类学与心理学之间存在两种关系。因为,人类就是人类;所以,人类社会也就是人类社会。同样,活的细胞就是活的细胞;所以,人体也就是人体。但是,为什么属于一个具体社会或群体的人类会表现出某些行为模式特征呢?这是因为他们已由那个社会加以“制约”了。同样,一个肌肉的细胞之所以如此行动和反应,也是由于它们是那个肌肉的个体分子。

巴特利特(F. C. Bartlett)教授提出一些激烈的不同意见。⁵他主张在人类学中,不能有考古学、语言学(语言的一般研究)、民族学(种族和民族的地理和历史研究),或社会人类学(对人类之间联系形式的比较研究或社会进化的研究)的地位。他认为应保留体质人类学或人体测量学,只要它们抛弃现在研究人科的进化、变异和遗传的目的,而致力于量度与行为的差异性

相关联的那些体质特征。他还接受了物质文化的研究,但要求这种研究应限制在对自然知识的应用及它们对行为影响的研究上。对此,他补充了其他两条戒律:一个是关于一般环境条件对行为影响的研究,另一个是关于“一个群体的心理领地,它的传统、信仰、习俗、思想及它们对社会行为的反应”的研究。对巴特利特教授来说,人类学应成为一组特殊心理学,它们研究对解剖学行为特征的影响、环境、知识和群体的“心理领地”。但是,人类学家不必担心,巴特利特教授的激烈改革会在不久的将来得到贯彻。同时,人们生活在其中的那个社会的“文化”决定个人的行为方式,而与这些行为方式有关的“特殊心理学”已成为社会人类学研究的一部分。但是,如果认为它是社会人类学的全部,那就否认了社会人类学研究社会系统的本质和进化的权利,而这种研究是这门学科存在的理由。

应用社会人类学的历史还不到 20 年。它是在南非、英国和澳大利亚,由于殖民地行政管理的问题而发展起来的。大约几年前,尽管有一些民族学家反对,它还是在美国站稳了脚跟,它不仅占领了印第安办公署,而且还占领了土壤保持局,甚至由哈佛大学的埃尔顿·梅奥教授在一个大工厂里所进行的工厂效率的调查,都采用了应用人类学的理论。自从美国卷入第二次世界大战后,大批人类学家被源源不断地召到华盛顿,去从事那种既是也应该是应用人类学的工作。

可是,关于应用人类学仍存在着大量的误解,它是什么?它能做什么和不能做什么?显然,这些问题在此是不能被讨论的。对应用人类学的认识有一些很明显的有利方面,也有一些同样明显的不利方面。在此,仅提不利的方面,即理论社会人类

学仍处于形成阶段。要求社会人类学家在实际问题上花费太多的时间,必然减少他们对科学的理论方面的发展所做的工作。而没有坚实的理论基础,应用人类学必然蜕变,不成其为应用科学,只仅仅是经验主义的实践。

以后怎么办?社会人类学必须要求有一个相对独立的地位(牛津大学和剑桥大学已经设置了社会人类学的教授职位)。但这不意味着切断它与民族学的关系,也不意味着切断它与那些过去一直有联系的所有学科的关系;与民族学的关系将社会人类学与史前考古学直接联系起来,还应当保持与一般语言学的密切关系,因为,语言是一个社会制度(在牛津大学,只有关于一般语言学的讲演是提交给社会人类学研究所的)。与人类生物学的关系应比体质人类学这个较狭窄的学科更密切些。

在人类学领域以外,必须保持和建立与心理学、历史学(尤其是经济史、法律史、政治组织史和宗教史)、经济学、政治学及法学的联系。任何完整的社会人类学都不应忽视那些艺术史、音乐史和文学史意义上的文化史,当然,也不应忽视技术史。在训练一个社会人类学家的工作方面,最基本的是真正懂得科学研究的实验方法,这一点通过对这门科学的历史进行研究可以取得最佳收益。

社会人类学的一部分是经济体系的比较研究。无疑,这种研究与经济学和经济史之间应当有密切的联系。社会人类学的另一部分是法律体系的比较研究,同样,它也需要与法学和法律史建立密切的联系;社会人类学的其他部分也依此分别建立各自的联系。但是,社会人类学的哪个部分能与由不同人种而显示的身体差异性的研究建立同样密切的联系?或者能与梭鲁

特期 (Solutrean)⁶ 或嘎普萨期 (Capsian)⁷ 文化的年代和姻亲关系的研究建立密切的联系呢? 只要民族学继续存在下去, 它就将为考古学家、体质人类学家、语言学家和社会人类学家提供讨论的场所。一个世纪以来, 像这样的一个场所一直是由皇家人类学研究学会所提供的, 而且它还将继续提供下去。强加一种更刻板的、更不自然的一致性的任何企图, 都容易产生反作用, 它恰恰与自由这个宗旨背道而驰。

注 释

1. 载《自然》, CLIV, 1944 年 8 月 26 日, 第 3904 期, 第 257—260 页。
2. Hominidae 为拉丁文, 英文为 Hominid, 据《简明牛津英语词典》(1982 年版), 它包括现存的人和化石人。(译者注)
3. 见《自然》, 1943 年 11 月 20 日, 第 587 页。
4. 据《简明牛津英语辞典》(1982 年版), 此词为人类学术语。(译者注)
5. 见《自然》, 1943 年 12 月 18 日, 第 700 页。
6. 指欧洲旧石器时代前期文化, 因遗址在法国小村梭鲁特而得名。(译者注)
7. 指旧石器时代晚期文化, 主要分布在北非与南欧。(译者注)

第五章



社会人类学的比较方法¹

当某个人谈论人类学中的“比较方法”时,其意思就是弗雷泽在他的《金枝》一书中所使用的方法。但是,对社会生活具体特点的比较,可以有利于两种极为不同的目的中的任何一种,这两种目的是与目前英国的民族学与社会人类学之间的通常区别相对应的。在两个或更多个社会中存在的同样的制度、习俗或信仰,在某些情况下,会被民族学家用来强调某种历史联系。其目的就是对社会、人民或地区的历史进行某种构拟。而在比较社会学或社会人类学中,比较的目的是不同的,它旨在探究社会生活形式的多样性,并以此作为对人类社会现象进行理论研究的基础。

在 1888 年和 1896 年,博厄斯曾指出,人类学要从事两个任务。一个任务是“构拟”具体地区或民族的历史,他认为这是“首要的任务”。第二个任务他叙述如下:“不同民族社会生活的比较证明,它们文化发展的基础有着惊人的一致。由此可推断,存在着与这种发展有关系的一些规律。对这些规律的发现是我们的科学第二位的但也许是更重要的目的……审视这些研究,我们发现同样的习俗、同样的思想,发生在我们不能建立任何

历史联系的那些民族之中,以至不能设想出一个共同的历史渊源,这样,就有必要确定是否存在着这样一些规律,这些规律导致了有其独自历史原因的共同现象,或至少是相似现象的产生。因此,产生了民族学的第二个重要任务,即对统治社会的规律进行考察。”“在没有历史联系的文化区域中频繁发生的相似现象,使人想到重要的结论或许就来自对这些现象的研究,因为,它说明人类意识在各地的发展是依据同样的规律。”

博厄斯在一个他有时称之为“人类学”,有时又称之为“民族学”的学科内包括了这样两个任务。对于我们这个国家的一些人来说,似乎更方便的是,将那种与历史构拟有关的研究归为民族学,而将社会人类学这个名称留给那种对人类社会发展中可发现的规律的研究,只要这些规律能被原始民族的研究所阐述或证实。

因此,社会人类学的比较方法就是那种一直被称为“空想的人类学家们”的方法,因为,这些人是在实验室里进行研究的。他们的首要任务是寻找那些过去常被称为“类似事物”的东西,寻找出现在今天或过去各种不同社会中相似的社会特点。60年前在剑桥大学,当哈登极力主张有必要依靠有能力的观察者对各种具体社会进行实地的、系统的和“深入细致”的研究时,弗雷泽则描述了那种使用比较方法的空想人类学。后来,田野工作研究的发展相对导致了对利用比较方法进行研究的忽略。这既是可以理解的,也是可以原谅的,但它也确实遗留下令人遗憾的影响。学生们被告知,他们对任何社会生活的特点,必须考虑它的前后关系,必须考虑它与它存在于其中的那个具体

社会体系的其他社会特点的关系。但是,他们却很少被告知,应在更广泛的一般人类社会的范围内来考察这个社会特点。45年前在剑桥人类学学院的教学上,空想人类学是遭到弃绝的,教学必须与对具体原始社会深入细致的研究结合起来,而这些社会中任何具体的制度、习俗和信仰,都应当与它们存在于其中的整个社会体系联系起来进行验证。但没有系统的比较研究,人类学将只能变成编史工作和人种史。社会学的理论必须建立在系统比较的基础上,并不断地受后者检验。

解释一种方法惟一能真正令人满意的方式就是举例说明,所以,让我们来看看这种方法是怎样应用于一个具体的例子。我们可以从新南威尔士地区内的某些部落的具体特点着手。在这些部落里,居民被分成两个分支,这两个分支分别以楔尾雕和乌鸦(Kilpara & Makwara²)来命名。他们当中有这样一条规则,即一个男子不能娶本分支的女人为妻,而生下来的孩子也属于母亲那个分支。这种体系用专业术语来描述,就是被图腾地(totemically)表示为外婚制母系半偶族的体系。

解释一个具体社会为什么会有这些特点的一种办法,就是研究它的历史。因为我们没有这些部落以及其他澳大利亚部落的可靠历史资料,历史人类学家就不得不提供虚构的历史。因此,约翰·马修(Rev. John Mathew)牧师就猜想有两个不同的民族,一个叫楔尾雕,另一个叫乌鸦;它们在澳大利亚的这一地区相遇,相互之间爆发了一场战争。最后,双方决定恢复和平,并商定,以后楔尾雕分支的男子只能娶乌鸦分支的女子,反之亦如此。

下面,我们来寻找一下与此类似的事情。在美洲西北部的

海达人 (Haida) 中也有非常类似的体系。他们也被分成两个外婚制母系半偶族, 其名称分别是鹰和渡鸦, 这两种动物确实非常符合澳大利亚的楔尾雕和乌鸦。海达人还有一个传说, 即一开始, 只有鹰拥有一桶新鲜水。渡鸦发现后, 从鹰那儿把水成功地偷了过来。但是, 当它带着那桶水飞翔到夏洛特皇后群岛 (Queen Charlotte Island)³ 上空时, 水从沉重的桶里倾泻而下, 形成了许多湖泊和河流, 所有的鸟现在都能喝到这些水; 鲑鱼游入了溪流中, 为今天的人类提供了食物。

在澳大利亚的某些地区, 也存在着一些关于楔尾雕和乌鸦的相似传说。其中一个大意是说, 一开始只有楔尾雕拥有新鲜水的供给权, 它将水藏在一块大石头底下。乌鸦暗中监视楔尾雕, 发现它搬开石头喝水, 喝完后又盖上石头的情景。于是, 在鹰走后, 乌鸦也搬开了石头, 可是, 在它喝水的同时, 它还在头上搔痒痒, 以至头上的虱子都落进了水里; 这样, 喝完水后, 它无法将石头放回原处。结果, 那些水四处流溢, 形成了东澳大利亚的河流, 那些虱子则变成了穆雷河鳕, 从而成为土著居民的一种重要食物, 就如同鲑鱼对于西北美洲人一样。如果我们接受传播论者如格雷布内尔所阐述的准则, 在这里我们所能得到的解释就是, 他们很可能会说, 这就是澳大利亚与北美太平洋沿岸存在历史联系的证据。

一旦我们着手寻找与澳大利亚楔尾雕—乌鸦分支类似的东西, 在澳大利亚的其他地区, 我们就发现有许多外婚制半偶族的例子, 一些是母系半偶族, 另一些是父系半偶族; 这些分支通常是用鸟来命名或象征。在维多利亚, 我们发现黑葵花鸟和白葵花鸟两个分支, 在西澳大利亚, 我们发现白葵花鸟和乌鸦

两个分支。在新爱尔兰,则有与白尾鹰和鸮相联系的半偶族体系。对这一点,我们感到有必要问一下,为什么这些社会分支总是借助于两种鸟类来区别。

在东澳大利亚,居民被分成两个性别分支,这种分支由那种被称为性的图腾制度来象征。在新南威尔士的部落里,男子把蝙蝠当作“兄弟”,其中有些部落的女子把猫头鹰作为“姐妹”,而有些部落的女子把欧夜鹰作为“姐妹”。新南威尔士北部的图腾,男子是蝙蝠,女子是旋木雀(必须记注,澳大利亚的土著居民是把蝙蝠看作为“鸟类”的)。这样,我们找到了另外一种社会的二分法,两个分支也是由鸟类来象征的。

通观澳大利亚的大部分地区,还存在这样一种非常重要的社会分离现象,它们是世代交替的两个分支或内婚制的半偶族。一种分支由祖孙三代的所有成员组成,另一种分支则只包括父母与子女两代的所有成员。这些分支很少有名称,有些部落只是用一些相关字眼(terms)来表示,有人把其中一个用于自己那个分支及其同伙,另一个就被应用于另一个分支。但是,在西澳大利亚的一个地方,那些内婚制半偶族却用翠鸟和食蜂鸟来命名,而另一个地方则是小红鸟和小黑鸟。

因此,我们刚才问的问题:“为什么都借助于鸟类来区别?”其范围就扩大了。这不仅存在于外婚制的半偶族中,而且存在于其他通过一对鸟来表示的双合(dual)分支中。但是,这不仅仅是鸟的问题,在澳大利亚,许多半偶族也许是与其他成双的动物联系在一起的,在某地是两种大袋鼠,在另外某地则或许是两种蜜蜂。在加利福尼亚,一个半偶族是与草原狼联系在一起的,而另一个半偶族则与野猫相联系。

我们对类似事物的收集还可以扩大到其他的例子中,在这些例子中,一个社会群体或分支是通过与一个自然物种的联系,而被区别和划分的。澳大利亚的半偶族仅仅是广泛存在的社会现象的一个例子。从这些具体现象中,通过比较方法,我们被引向一个更一般的问题,即社会群体和分支都是通过将具体的群体或分支与一具体的自然物种相联系而被区别开的,据此,我们应怎样认识这些习俗?这一直是被认定的图腾制度的一般问题。对于这个问题,我不提供答案,因为在我看来,它的答案似乎在于对另外两个问题的解决。一个就是在一个具体社会中,人类与自然物种的关系是通过什么方式而表现出来的,对于这个问题的解决,我已经在对没有图腾制度的安达曼群岛岛民的分析中提出来了。另外一个问题就是,社会群体是怎样发展为通过与某些标志、象征或具有标志和象征意义的物体的关系而被区分的。一个国家通过它的国旗而被区别,一个家族通过它的盾形纹章而被区别,一个教徒团体的具体集会通过它与一具体圣徒之间的关系而被区别,一个氏族则通过它与一图腾物种的关系而被区别;所有这些都一类现象的许多例子,对于这种现象,我们一直在期望有一个一般理论。

下面需要引起你们注意的是另外一个不同的问题。假定,通过与自然物种的关系来区分社会分支是有一些合乎道理的原因的,那么,为什么要选择成双成对的动物,如楔尾雕与乌鸦、鹰与渡鸦、草原狼与野猫来表示双合分支的半偶族,这期间所遵循的原则是什么呢?探究这个问题的原因绝不是无聊的好奇心。我们可以假定(可能应坚持),对于这个原则的认识将赋予我们以深刻的洞察力,从而洞悉土著居民自己是怎样将双合

分支看作他们的社会结构的一部分的,换言之,代替“为什么都借助于鸟类来区别?”这个问题的。我们可以提问:“为什么要特别借助于楔尾雕和乌鸦以及其他成双成对的动物?”

我曾收集了澳大利亚不同地区关于楔尾雕和乌鸦的许多故事,在这些故事中,这两种鸟类是被形容成多少有些敌意的对手。有一个来自西澳大利亚的故事足以说明这一点。这个故事是这样的:楔尾雕是乌鸦的母亲的兄弟,在那个地区的部落中,一个男子可以娶自己母亲的兄弟的女儿为妻,所以,楔尾雕也可能是乌鸦的岳父。这样,乌鸦就有对楔尾雕提供食物一类东西的义务。一天,楔尾雕让乌鸦出去捕猎小袋鼠,可乌鸦捕到后,却独自吃了。根据土著居民的道德,这种行为是应当受到激烈谴责的。在乌鸦返回营地的路上,楔尾雕问他带回了什么,乌鸦撒了个谎,说他什么也没捕到。楔尾雕接着问,“那你的肚子里装的是什么?因为你的腰带已经系得不像饿的时候那么紧了”。乌鸦答道,由于饥饿难忍,他吃了一些树胶。楔尾雕说他不相信乌鸦的话,并且胳肢乌鸦,直到乌鸦吐出所吃的东西为止(这个情节是来自于楔尾雕唱歌形式的传说——Balmanangabalu-ngbarina, kidji - kidji malidyala)。乌鸦将他吃的小袋鼠吐出来后,楔尾雕立即将他捆了起来,并把他放在火上转动着熏烤。乌鸦的眼睛被熏成红色,他的身体也被炭灰弄成黑色,痛苦中他不断地大叫“呱!呱!呱!”楔尾雕说道:“你将再也不是一个猎手,而永远是一个贼。”这就是流传到今天的故事。

为了解释这个故事,我们应当思考这些鸟是怎样出现在土著中的。首先,它们是以食肉为主的鸟,澳大利亚土著居民也认为自己是食肉者。这个地区的捕猎方法是,在一合适的季节,许

多男人和女人聚集在一起进行集体捕猎。横穿这片地区的大火是通过风而蔓延的，男人在火前用矛或掷棒来杀死刚从火中逃出的野兽，女人则在火后挖出那些钻到地底下的动物，如澳大利亚袋狸。这种捕猎开始后不久，一个又一个楔尾雕就到场，捕捉那些从不断推进的火中挣扎出来的野兽。所以，楔尾雕是猎手。

乌鸦不参加这种或其他任何方式的捕猎，但是，当营火燃起后没多长时间，乌鸦就躲在掷棒投不到的树上，伺机飞下来偷吃土著居民正在吃的肉片。

在澳大利亚人所讲述的关于动物的故事中，我们可以发现与楔尾雕和乌鸦的故事类似的其他许多故事。作为一个例证，这里就有一个关于袋熊和大袋鼠的故事，这个故事来自于南澳大利亚与维多利亚的毗邻地区。在这个地区，袋熊和大袋鼠是两种最大的食肉动物。开始，他们俩作为朋友生活在一起。后来有一天，袋熊为自己建造了一个“房屋”（袋熊一般是住在地穴里），大袋鼠因此而嘲笑他，这样就惹恼了袋熊。一天，突然下起雨来（应记住，这些故事里无论发生什么事，都被看作是世界历史上第一次发生的）。袋熊钻进了他的“屋子”，大袋鼠请求袋熊让他也进去，但是，袋熊回答说没有足够的地方容下他。于是，大袋鼠就和袋熊争吵并打了起来，大袋鼠用一块大石头击中了袋熊的头部，打扁了他的头盖骨；袋熊则将矛牢牢地刺入了大袋鼠脊椎骨的末端。从此，袋熊就有一个扁平的头盖骨，并生活在地穴中；而大袋鼠则有了一条尾巴，并生活在露天里。他们再也不是好朋友了。

当然，你们可以认为这是一个属于童话的那类故事。当带

着适宜的戏剧表情来讲述它时,会逗乐听众。但是,如果我们考察了几十个这样的故事后,我们就发现它们都有一个主题,即动物物种的相似性与差异性都被转换成了友谊与矛盾、团结与对立的关系。换句话说,就是动物的生活世界都按照与人类社会相同的社会关系而表示出来。

人们不仅可以发现与具体物种或成对物种有关的传说,还可以发现与所有动物有关的传说。在新南威尔士有一个传说,它讲到,一开始所有的动物组成了一个社会。后来,蝙蝠杀死了他的两个妻子,从此将死亡带到了这个世界。他的内兄弟召集了所有的动物参加跳舞会,乘蝙蝠不注意时,将他扔进了火里。于是,一场大战爆发,动物们相互用火进攻,这场大战的结果是现在的所有动物都被留下了标记。从此,各种各样的动物再也形成不了一个和睦的社会。

在安达曼群岛,也有一个非常相似的故事。许许多多的动物起初组成了一个社会。在一次集会上,有一个动物带来了火。于是,爆发了一场争吵,在争吵中,他们相互把火掷向对方。一些动物逃到海里,从此变成了鱼;另一些动物逃到了树上变成了鸟类。现在鸟类和鱼类仍留有当时遭火烧时留下的标记。

所以,比较研究向我们揭示了一个事实,即澳大利亚人关于楔尾雕和乌鸦的观念,仅仅是普遍存在的现象的一个具体的例子。首先,这些故事是根据人类社会生活中广泛存在的友谊与对抗的社会关系,来解释动物物种的相似性和差异性。其次,自然物种都被置于对立的成对关系中。这些成对的动物只能被认为它们是否在某些方面彼此具有相似性。因此,楔尾雕和乌

鸦的相似性，就是它们都是有名的肉食鸟类。当我第一次对新南威尔士的性图腾进行调查时，我曾很错误地认为，蝙蝠与猫头鹰或欧夜鹰的基本相似之处是它们都在夜间飞行。但是，旋木雀并不在夜间飞行，它却是新南威尔士北部地区女性的图腾。后来，当我与一个土著正在麦克利河流域地区休息时，正好有一只旋木雀出现。于是，我请那个土著告诉我关于旋木雀的情况，他说道：“这是一种教妇女怎样爬树的鸟。”经过一番交谈后，我又问他：“在蝙蝠与旋木雀之间有什么相似的地方吗？”他的脸上露出一种惊讶我会问这种问题的表情，并回答道：“它们都生活在树洞里。”我这才明白，猫头鹰和欧夜鹰也生活在树上。某些动物吃肉的行为构成一种社会相似性，例如楔尾雕与乌鸦或澳洲野狗与野猫。同样，在树洞中生活的习性也构成一种社会相似性。

现在，我们能够回答“为什么是楔尾雕和乌鸦”这个问题了，即这两种鸟类是被挑选出来，表示某种我们称之为“对立”的关系的。

澳大利亚人的在此被叫做“对立”的那种观念，是对矛盾关系的具体运用，这种矛盾的关系是人类思维的普遍特征，所以我们总是从两者矛盾的角度思考问题，如上和下、强和弱、黑和白。但是，澳大利亚人的“对立”概念，是将矛盾的双方与敌对的双方的观念结合在一起的。在关于楔尾雕和乌鸦的故事中，这两种鸟在敌手的意义上是敌对的。但由于性格上的差异性，它们又是矛盾的，楔尾雕是猎手，乌鸦则是贼。象征西维多利亚半偶族的黑葵花鸟和白葵花鸟，则是矛盾关系的另一个例子，这两种鸟除了颜色上相反外，其余基本都是相同的。在美洲，半偶

族是由另一种矛盾的双方来表示的，如天空与大地、战争与和平、上游与下游、红色与黑色。在以上这些过于详细的比较研究后，我想我们已有充分的理由来阐述一条普遍规律，即无论是在澳大利亚、美拉尼西亚或美洲，都存在着一个外婚制半偶族的社会结构，可以认为，这些半偶族是与这里被称为“对立”的东西相联系的。

显而易见，比较研究的下一步是力图发现在现实社会生活中，双合分支的半偶族之间的对立采取何种形式。在有关著作中，偶尔会提到在这两个分支之间存在着某种敌对行为，这种敌对行为或被说成是正存在的，或者据说是过去一直就有的。但所有可以得到的证据都证明，在这个词的严格意义上，根本不存在真正的敌对行为，只存在在某种习惯的行为模式中能发现其表现出来的传统态度。虽然，澳大利亚的某些例子还存在着分歧，可是，却的确能观察到，形成那种能导致暴力行为的分裂的“两个方面”，或真正敌对行为的两个父系半偶族成员，这种敌对行为不是存在于半偶族中，而是存在于地方的群体中，相同父系半偶族的两个地方群体看起来，就像属于两个不同半偶族的地方群体一样频繁地发生冲突。实际上，冲突的一个共同原因是嫁给或许配给了另一男人的妇女的情人的捕获物，在这类情况下，两个敌对者或敌对的两个群体都属于同一个父系半偶族。

在半偶族之间对立的表现可采取各种形式。其中之一就是人类学家命名的不太令人满意的名称——“戏谑关系”（the joking relationship）的制度，即对立分支的成员被允许或可以指望用侮辱性语言或无礼举动，来纵情地戏弄对方。克鲁伯在《加利

福尼亚的印第安人的手册》一书中写道：在 Cupeno 中间，“两个半偶族之间存在着一种友善的对立，这两个半偶族的成员经常彼此奚落对方行为古怪和智力迟钝”。斯特朗(Strong)在《南加利福尼亚的土著社会》一书中也记载了同样的事情，“两个半偶族之间友善的对抗性表明，这种对抗性存在于双方成员之间的戏谑关系中。草原狼这一半偶族的成员奚落野猫那一半偶族的成员就像他们的动物象征一样智力迟钝和懒惰，野猫半偶族的成员则反过来嘲弄草原狼半偶族的成员行为古怪。还有迹象表明，一个半偶族的人可以参加对方的庄严典礼并取笑他们，还可以用唱讽刺歌的形式来嘲弄对方。然而，两个半偶族之间的对立看来要比某些氏族之间的对立和缓得多，这些氏族有的是属于同一个半偶族，但却是传统的‘敌人’。在某些场合，这些氏族高唱‘敌对的歌’来反对对方”。

对于这种制度，希望有某个人将来能找到一个更合适的名称，而不用“戏谑关系”这个词。在不同的社会中，这种制度有各种不同的形式，需要进行系统的比较研究。它的功能就是在显而易见但却是人为的敌对行为或仇视行为的两个人或两个群体之间，维持一种持续不断的关系。在《非洲》杂志上，我写了一篇文章，提出了有助于对这种制度进行比较研究的建议。⁴

另外一个表现两个半偶族之间对立关系的重要习俗，就是在澳大利亚和北美的一些部落中，两个半偶族建立一种游戏（如足球）中“竞赛双方”的关系。竞赛的游戏提供了一个社会场合，在这种场合，两个人或两个群体是敌手。在一个社会结构中两个不断承继的群体，只有在双方都是守规则的敌手这个关系中才能存在下来。这方面的例子，可由牛津大学和剑桥大学之

间的关系得到证明。

还有一种表现半偶族之间对立的习俗。例如，在北美奥马哈 (Omaha) 部落中，营地圈被分成两个半圆，当这个半偶族中的一个小孩进入到有其伙伴的另一半圆中时，就会与那个半偶族的孩子发生一场争斗。在这里，我们没有必要也不可能验证这种习俗。

下面，我们简单地思考一下半偶族外婚制度，在规则被遵守的地方，这种制度下的各种婚姻的双方都属于相互对立的半偶族。有无数个习俗都显示出，在许多原始社会中，结婚时，女方的猎物都象征性地意味着一种反对自己家庭或群体的敌对行为。每一个人类学家都熟悉下面这种习俗，即新娘是通过武力从她的亲属中抢来的。麦克伦南首先收集了这方面的例子，他从历史观点上解释这些例子，认为它们是人类社会最早期状况的残余，在那时，获取妻子的惟一办法就是从另一个部落中偷或抢一个女人。

马奎斯群岛 (Marquesas)⁵ 的居民提供了这种习俗的证明性例子。当婚礼开始后，新郎的亲属拿出应送给新娘亲属的礼物，直接向新娘的家中走去。在去的路上，他们会遭到新娘亲属的埋伏和袭击，后者用武力夺走他们送来的礼物。首次暴力行为是来自于新娘的亲属。而根据美拉尼西亚的 *utu* 规则，那些遭到伤害的人有权采取行动进行报复。所以，那些新郎的亲属就抢走新娘以实现这种权利，再也没有其他例子能更好地说明，这种习俗性行为只是一种象征。

与社会结构联系起来一同考察，这些习俗的意义或象征应该是很明显的。一个群体的休戚与共需要这样一种认识，即它

的成员中无论是谁受到损害,都应看成是对这个群体的损害。所以,需要有某种表达方式。结婚时,新娘的猎物在某种意义上是意味着对自己亲属的一种敌对行为。这个意思也就是东非的古西人(Gucci)所说的:“我们与之联姻的那些人就是我们要与之战斗的那些人。”

据此看来,我们必须用交换的观点来解释结婚的习俗。当一个女人出嫁时,她的群体或亲属就失去了她;如果他们也得到一个女人做他们某个成员的妻子,他们的损失才得到了补偿。在澳大利亚的部落中,除了极个别的例外,习俗是一个男子必须用自己的姐妹去换取他的妻子。在南澳大利亚的雅拉尔德人(Yaralde)部落中(这个部落不存在半偶族的体系),当一个男子娶当地另外一个氏族的女子时,他的氏族应当也给予新娘氏族的某个男子一个女人做其妻子。否则,这种婚姻就被认为是不合规则的、不合适的,或者差不多是我们要说的是非法的。维多利亚东部地区(吉普斯兰,Gippsland)的部落也有这方面的记载,那里的婚姻惟一合适的形式就是换婚。外婚制半偶族体系提供了一种换婚的一般体系,因为,每一次婚姻都是这种不断持续的过程中的一个情节,通过换婚,一个半偶族的男人们从另一个半偶族中得到他们的妻子。

比较研究说明,在许多原始社会中,一个群体的男子与另一群体的女子结婚后,双方亲属群的联系是通过回避习俗和戏谑关系表现出来的。在许多社会中,都要求男子避免与其妻子的母亲(也常常包括其妻的父亲)及其亲属中其他的同辈人,进行任何密切的社会接触。通常与这种习俗有关的就是那种被叫做“戏谑关系”的习俗,由于后一种习俗,一个男子被允许,或甚

至被要求对其妻子的某些同辈亲属采取侮辱性的行为。在别的地方,我曾推测,这些习俗也许应被理解为一种便利的手段,通过这种手段,那种可被描述为将友谊或团结与敌对或对立相混合的奇特关系,才得以建立并被保存下来。

在全面研究中,还有双合组织的其他一些特点需要加以考虑。有这样一些例子,它们叙述了在两个半偶族之间,存在着定期交换物品或服务现象。在北美以“夸富宴”(potlach)⁶而闻名的食品和贵重物品的竞争性交换中,一些半偶族可以说是大有讲究的。例如,在特林吉特人(Tlingit)⁷中间,一个半偶族的成员用赠礼来压倒另一个半偶族的成员。两个半偶族为了一种“用财富进行战斗”的竞争性游戏,而形成对立的“双方”。

比较研究使我们能够将达令河(Darling River)⁸流域部落的楔尾雕—乌鸦分支,看作是应用某种结构原则的普遍类型的一个具体例子。在此被叫做“对立”的那种两个分支之间的关系,是一种既分离又联合的关系,所以,向我们提供了一种相当特殊的社会整合类型,这种类型是值得系统研究的。“对立”这个词并不完全合适,因为它过多地强调了关系的一个方面,即分离与矛盾的一面。但是,我们不得不使用这个词,因为,我找不到一个更好的词来代替它。更正确的说法应该是,我们关心的这种结构是一种对立统一的结构。

对立物统一的思想是赫拉克利特哲学的主导思想之一。他的论述概括地说,就是“战争(polemos)是国王,支配着所有的事物”。希腊语 polemos 常常被译成“争斗”(strife),但是,用在这篇讲演中的合适译意应是“对立”(opposition)。赫拉克利特以榉眼和榉舌做例来说明它们并不是争斗关系,当它们结合在一起

时,它们是处于统一体中的相反或对立的关系中。

有某种根据说明,这种对立统一的思想是赫拉克利特与毕达哥拉斯的信徒从东方继承过来的。至少在古代中国的阴阳哲学中,包含了这种思想最完整的详尽阐述。概括起来就是一句话,即“一阴一阳谓之道”。一阴一阳创造了一种和谐。阴指阴性的要素,阳指阳性的要素。“道”在这里的意思,最好应译成“一个和谐的整体”。一个男子(阳)和他的妻子(阴)构成一对婚姻的统一体。一个白天(阳)和一个黑夜(阴)构成一统一的整体或时间的统一体。同样,一个夏天(阳)和一个冬天(阴)构成我们叫做一年的统一体。主动为阳,被动为阴,两个实体或一个主动的人和一个人被动的人之间的关系,也被看成是对立的统一。在古代中国的哲学中,给予了这种对立统一的思想以最广泛的外延,包括人类社会在内的整个宇宙都可以被解释为对立统一基础上的“和谐”。

有历史资料证明,这种哲学是在许多世纪以前的黄河流域,即“中原”发展起来的。还有根据说明,这个地区的社会组织是一种两个氏族之间内部通婚的组织,在春节和秋节(Spring & Autumn Festival)时,两个氏族相聚到一起,进行颂歌、颂诗的比赛,以便一个氏族的男子可以从另一个氏族的女子中发现妻子。根据就是这种婚姻体系。它是这样一种体系,即一个男子是与其母亲的兄弟的女儿,或其母亲氏族中年龄般配的女子结婚。根据我所掌握的资料,这种组织明显地存在于4000年前的这个地区,而直到1935年,还仍然有这种组织的残余。但是,我早就计划好的这方面的调查是由李玉(Li Yu)完成的,由于日本侵略中国,我在中国的工作不幸被中断。现在来做这方面的

工作也许还不算太晚；它或许能使我们对格腊内的历史构拟作出更准确的评价。

古代中国的这种阴阳哲学是这样一种原则系统的精致阐述，这种原则可被用来定义澳大利亚部落半偶族的社会结构。因为，这种半偶族结构就像以上的简单说明中所看到的，是一种对立群体的统一结构，两个群体之间的关系具有双重意义，即它们是友好的敌对者，它们通过楔尾雕和乌鸦、白与黑之间的对立来表现某种意义上的对立。

通过对澳大利亚社会对立的另一个例子的思考，可以得到这种结构的进一步说明。一个澳大利亚营地包括某个当地氏族的男人们及他们的妻子，这些女人由于外婚制的规则而来自其他的氏族。在新南威尔士，存在着一种性图腾制的体系，由于这种体系，一种动物是男人的“兄弟”，另一种动物则是女人的“姐妹”。在一个土著营地内，偶尔在男女两性之间会产生紧张的气氛。接着将可能发生什么事情呢？根据土著居民的陈述，女人将会出去杀死一个蝙蝠，并把尸体放在营地里，以便让男人看见；而蝙蝠是男人的“兄弟”或性图腾。于是，男人也通过杀死作为那个部落中女人性图腾的一只鸟来实行报复。接着，女人就辱骂男人，并由此开始了一场使用植物根茎的争打（女人挖掘根茎，男人则投掷根茎），两个性别群体中有许多人因此而受伤。争打后，和平重新恢复，紧张的气氛也随之消除。澳大利亚土著有这样一种观念，即在满怀郁闷的两个人或两个群体之间出现争吵的时候，他们应该做的事情就是决一雌雄，然后再做朋友。这种图腾的象征作用是非常值得注意的。这种习俗告诉我们，群体间对立的观念和对立统一的观念，并不局限于外婚制

半偶族中。两个性别群体也有同样的结构;有时候,隔代相继的分支所形成的两个群体也是如此。父辈群体与他们的儿子所形成的群体之间也是一种对立关系,这种关系丝毫不亚于丈夫们与妻子们之间的对立关系。

我们可以说,在澳大利亚部落相对简单的社会结构中,我们看到了个人或群体之间关系的三种主要类型。第一种是仇恨与争斗的关系。与此相对立的第二种,是单一的团结关系,在澳大利亚的社会体系中,这种关系存在于兄弟之间,存在于本地群体中同一代人之间;虽然在某些情况下,这些人不会打架,但是,一个人用“咆哮”来反对另一个人,或在营地内对另一个人的行为发些牢骚,都被认为是合法的。第三种是对立的关系,它不全同于第一种关系,而是一致与争论、团结与不和的结合体。

我们是从澳大利亚一个具体地区的一个具体特点,即命名为楔尾雕和乌鸦这一对外婚制半偶族的存在开始我们的研究的。通过在其他社会(这些社会中有一些不是澳大利亚境内的)中的比较,使我们能看到这不是一个地区的具体或特殊的现象,而是人类社会某些广泛存在的一般趋势的一个例子。这样,我们就用某些一般性的问题代替了那种需要历史解释的具体问题。例如,存在着作为一种社会现象的图腾制度问题,在这种制度中,一个社会群体与一自然物种之间存在一种特殊的关系。而由此提出的另一个问题也许更重要,这就是社会关系和社会结构的本质与功能的问题,这些社会关系及结构的基础和社会结构的基础就是在此被叫做“对立”的那些东西。比起图腾制度问题来说,这个问题是一个更加普遍的问题,因为,它探究

的是对立怎样才能作为社会整合模式的问题。所以,比较方法就是这样一种方法,通过它,我们从具体走向一般,从一般走向更广泛的一般;以此为目的并沿着这条道路,我们就可以获得普遍性,获得以各种形式存在于所有人类社会中的共同特征。

虽然在任何科学中,对于真正的问题的阐述都是非常重要的,但是,比较方法不仅仅是阐述问题,它还要提供材料,有了这些材料,才能向解决问题迈出第一步。澳大利亚半偶族体系的研究,能够告诉我们一些对人类社会理论有重大价值的结论。

在讲演开始的时候,我曾引用了博厄斯的话,来区别一个人类学家在研究原始社会时所涉及的两个任务,这两个任务要求两种不同的方法。一种是“历史”方法,通过这种方法,一个具体社会的一个具体特征的存在被“解释”为一些按顺序发生的具体事件的后果。另一种是比较方法,通过这种方法,我们力求去认识(而不是“解释”)一个具体社会的一个具体特征,即首先将它看成是一种或一类普遍现象的一个具体例子,然后,将它与人类社会某种一般的或最好说是普遍的趋势联系起来加以认识,这种趋势在某些时候又叫做规律。作为研究原始社会的人类学包括以上这两种方法。在一些大学的民族学和社会人类学的教学中,我自己就一直使用这两种方法,但是,对这两种方法必须加以区别。历史方法只能给我们具体的看法,只有比较方法才能给我们一般的看法。原始社会的历史根据总是缺乏或不充分的。关于澳大利亚的楔尾雕—乌鸦分支是怎样产生的历史根据就一无所有,对它的猜测,在我看来没有一点意义。澳大利亚土著是怎样发展到今天他们那种社会体系的,这完全是或

许永远是无从知道的。通过比较方法,我们也许可以获得关于这些体系“起源”的可靠结论,这说明对于历史资料的性质完全可以不注意。作为研究原始社会的人类学,既包括历史的(人种学的和民族学的)研究,也包括众所周知的社会人类学的通则化研究,而社会人类学是比较社会学的一个特殊分支。目的与方法应被区别开才是令人满意的。作为对一具体地区而又跨越一特定时期的前后相继的事件进行可靠解释的历史,就这个名称的严格意义讲,它不能给我们通则。而作为对人类社会的特点进行通则化研究的比较方法,也不能给我们具体的历史。只有当这两种方法的区别能真正被认识到的时候,这两种研究才能结合起来并相互协调。正是为了这个原因,30年前我就主张,在作为原始社会历史研究的民族学和作为比较社会学分支、并尤其关注于原始社会的社会人类学之间,应该作出明确的区别。我们可以将有关历史构拟的所有问题都留给民族学。对于社会人类学来说,任务是阐述和证实社会体系存在的条件(社会静力学的法则)和在社会变迁中可观察到的规律(社会动力学的法则)的理论。而这只有通过比较方法的系统使用才能做到。只有这种合理的方法有希望告诉我们这方面的结论,或者像博厄斯所说的,能告诉我们关于社会发展规律的知识。只有采用将历史研究与社会学研究相结合的那种整合的、有机的研究方法,我们才能真正认识人类社会的发展,而对这一工作,直到现在我们还没有去做。

注 释

1. 为1951年“赫胥黎纪念讲座”所作的讲演,载《皇家人类学研究学会

杂志》1952年第81期,第15—22页。

2. 澳大利亚新南威尔士地区两个半偶族的名称。(译者注)
3. 今加拿大西部沿海的群岛。(译者注)
4. 见《非洲》1940年第13卷第3期,第195—210页;重印后收录在《原始社会的结构与功能》,伦敦,1952年版;也可见《非洲》1949年第19卷,第133—140页。
5. 地处大洋洲。(译者注)
6. 北美印第安人冬季的一个节日。(译者注)
7. 阿拉斯加南部和英属哥伦比亚北部沿海地区,以航海为业的美洲印第安人。(译者注)
8. 澳大利亚东南部的大河。(译者注)

第二部分

社会人类学

第一章



定义

社会人类学也许应被定义为：对各种不同类型的社会进行系统比较，特别注意那些原始的、野蛮的或没有文字民族更自然的社会形式的一门关于人类社会本质的调查学科。19 世纪的最后 25 年，社会人类学这个名称在英国开始被使用，并得到了英国大学的承认，在这些大学中，有一些现在已经设置了社会人类学的教授和讲师职务。采用这个名称是为了将该学科与民族学和社会学区别开来。

第一个获得社会人类学教授头衔的人是弗雷泽爵士，1908 年，利物浦大学授予他荣誉教授职务。1908 年 5 月 14 日，他在题为《社会人类学的范围》的就职讲演中指出：

人类学就其最广泛的意义上讲，旨在发现一般规律，这些规律规定着人类过去的历史，而且如果大自然是真正始终如一的，这些规律也可望规定人类将来的历史。因此，人的科学在某种程度上，是与长期以来通称为历史哲学的研究和近年来冠以社会学名称的研究相一致的。确实，基于某些理由有人可能会坚持，社会人类学或社会学中人的

研究只是社会学的另一种表述而已。然而我认为，这两门科学是很容易被区分开的。社会学这个名称，在其最为人所理解的意义上，应留给人的研究使用；而社会人类学这个名称可以更进一步，只限制在人的研究这一巨大的知识领域中的一个具体部分。……我理解的或至少是我希望认为的社会人类学范围，只限于人类社会的混沌初开和初步发展时期：它不包括人类社会复杂发展的更成熟阶段，更不必说今天要求我们那些现代政治家和立法者解决的实际问题了。

因此，弗雷泽是把社会人类学看作为对社会的“原始”形式进行的社会学研究。与弗雷泽的观点相似，在第13版《不列颠百科全书》(1926)收录的一篇名为《社会人类学》的文章中，马林诺夫斯基也把社会人类学定义为“社会学的一个分支，是社会学对原始部落的应用”。形容词“原始的”是一定不能被误解的。弗雷泽写道：

这里，有必要防止普遍的误解。今天的野蛮人只在相对的意义上才是原始的。他们与我们比较是原始的，可是与真正的原始人，更确切地说，就是与人类刚从纯粹的野兽阶段分离开时的状态相比，他们就不是原始的。确实，与人的完全原始的状态或与其最低级的野蛮状态相比，今天的人都无疑是高度发展的和有教养的人。所有的证据和所有的可能性都支持这样一种观点，即现存的每一个人种，不管它是最不开化的还是最文明的，都只有经过缓慢、痛苦的发展过程（这一过程肯定绵延了数千年，也许是数百

万年),才能达到它本身文化的目前水平(不管这些文化本身有高有低)……社会人类学谈论相对意义上的原始人已经相当多了,但谈论绝对意义上的原始人,在各方面都没有任何东西,原因很简单,这就是就我们现在所能看到的而言,对于绝对意义上的原始人的任何情况,我们都是一无所知。

自然,在原始社会和非原始社会之间是不可能画出任何鲜明的分界线的。况且,社会人类学不能也不是将注意力完全局限于原始社会。将原始社会和那些更先进的社会做比较,只是社会人类学任务起码的一部分。过去的20年里,在有文字的社会中,在爱尔兰、魁北克、马萨诸塞、密西西比、日本和中国,社会人类学家都曾对当地的共同体进行过专门的研究。弗雷泽和马林诺夫斯基的定义,已不再适用于今天的社会人类学了。我们能够说的就是,社会人类学是以某种调查方法为特征,既能应用于原始民族,也能应用于文明社会有限范围内的一些共同体,但为了它的理论目的,社会人类学不得不特别注意我们称之为原始的社会。

对社会人类学与民族学之间的区别有必要讲几句,因为,关于这两者的关系通常存在着一些混乱的看法。不过,必须记住,术语“民族学”就像术语“社会学”一样,在不同的国家,甚至在同一国家中不同的作者和学派之间是有不同的用法的。这里,我们将只考察民族学在英国的传统意义。

“民族学”这个名称的使用是一百多年前的事。像其词源所表明的,它是研究民族的学问(希腊词源 *ethnos*)。建立于1843

年的伦敦民族学学会,在其组织章程中宣称:“目的是探究栖息或曾栖息在这个地球上的所有人类可区别的特征,这些特征包括物质与精神两方面。”在《牛津词典》中,民族学被定义为“研究民族和种族、它们之间的关系和各自独特的特征等等的科学”。第14版《不列颠百科全书》写道:民族学和民族志“主要是研究作为种族个体的人和所有种族个体在地球上扩散的科学。这两门科学既包括对人类种族的体质特征进行比较研究,也包括对有不同文化条件及特征基础的民族分类进行比较研究”。

“民族志”这个名称通常用于对人类或民族的纯粹记述性说明。民族学则超出了记述的范围。首先,它通过比较民族的相似性和差异性来作出民族的分类。民族或种族群体之间的相似性和差异性,是通过人种特征、语言、生活方式、思维模式,以及从居住方式、穿衣戴帽直到人们所持的信仰而区别开来的。对于人们的人种特征和文化特征、人种分类和文化分类,民族学家应有所区别。

近代以来,民族在地球上的分布以及它们在人种与文化上的相似性和差异性,都是大量极为复杂的事件的结果。这些事件随着人类的诞生而萌发,到现在也许有一百万年的历史;这个历史过程就是民族迁移、融合、相互影响、人种特征的改进、文化变迁和发展的过程。近几个世纪以来,历史已向我们揭示了一些民族这种发展过程的某些知识,民族学这个名称也正被应用于对这些民族的过去事件和状况(传说)的可靠记载。民族学家的绝大部分注意力是集中在试图发现史前阶段的某些东西。

这方面知识的一个重要来源就是史前考古学，它可以被认为是民族学的一个分支。考古学家寻找已消失的民族的物质遗迹，试图发现那些民族曾制造和使用过的东西，以及足以确定那些民族某些人种特征的骸骨。根据地质学的证据，通常就能够推断出那些遗迹的地质背景。考古学家的辛勤研究，已为我们提供了有关世界许多地区史前居民大量的和不断得到补充的丰富知识。

通过对近代或有史时期的民族分布的思考，以及对这些民族的人种与文化的相似性和差异性的研究，民族学家力图作出关于史前事件的推论。这些推论不得不建立在所谓的“偶然性”根据的基础上，在某些例子中，这些根据完全是无争论余地的。例如，在马达加斯加岛上的马尔加什语言与马来群岛的语言之间存在一种非常密切的关系，毫无疑问，这种关系是这两个地区在史前就有联系的证据。与此类似，如果我们不知道非洲黑奴被贩运到美洲大陆的历史，那么，这个新大陆上的黑人居民与非洲黑人的相似性，大概会使我们带着某种程度的可能性推断，历史上曾有过民族横渡大西洋的某种运动。但是，民族学家的假设有时是离奇的玄想，因为，对偶然性根据要取得一致意见是极其困难的，民族学家在解释这些根据时存在非常大的分歧。

因此，民族学研究的问题首先是人种和文化的分类问题，其次是史前时期的事件问题。民族学的典型问题是：波利尼西亚民族来自何地？他们是沿着哪条或哪几条路线、在哪个或哪些时期占领他们今天居住的岛屿的？美洲印第安人的祖先是何时、何地，又是怎样进入这块大陆的？他们是怎样遍布于这块大

陆的？他们又是怎样发展了那些欧洲人初次登陆时，他们所表现出来的人种、语言和文化的差异性？社会人类学的问题与此完全不同。

社会人类学家的目的是利用社会的知识，建立关于社会现象的有确实根据和重要意义的通则。正是在这个意义上，这门学科可被称为一种社会学。但是，“社会学”是一个非常含混的词，它被应用于许多不同的有关社会的著作中，而这些所谓的社会学著作，其大部分与社会人类学几乎或根本没有关系。

“社会学”这个名称是奥古斯特·孔德发明的。他像圣西门(Saint Simon)一样相信，曾经成功地应用于物理和生物现象研究的调查方法，也能够同样地应用于人类社会的研究。一开始，他把这门当时还不存在的科学叫做社会静力学，后来又改为社会学。但是，孔德自己并没有写科学的社会学的任何东西；他所写的也许最好叫做历史哲学。自从17世纪以来，人类社会能应用自然科学的思想逐步得到承认。社会人类学也公开宣称自己的目的就是为这种科学的形成贡献力量。

形成自然科学特征的就是实验推理方法的使用。在概念上普遍存在着一个误解，即把实验方法与具体操作意义上的试验混淆起来，后者是试验者采取一些操作使可观察的事物得以产生。而拉丁语 *experiri* 只意味着“检验”，故实验方法实际就是调查和推理的方法，采用这种方法，一般理论就可通过对事实的细心观察而得到系统的检验。就像伯纳尔(Claude Bernard)¹ 在《实验医学研究导论》一书中所说的，“实验方法本质上只不过是一种推理(reasoning)，这种推理有助于有条不紊地将我们的

理论交给事实来检验。推理在研究活的生命的科学和研究无生命物体的科学中都是同样的。但是,在每一种科学中,现象都是变化的,并呈现出对它们本身调查上的复杂性和困难性”。

对于人类社会及其制度的理论兴趣并不是新奇的事。纪元前,中国和希腊的哲学家就阐述过社会的理论,现在,还保留着论述社会哲学、政治哲学、历史哲学、宗教哲学和艺术哲学的丰富文献。这些学科中的推理方法与自然科学中的实验推理方法肯定是不同的。

一个重要的不同就是,在我们称之为哲学探究的方法中,其目的通常是要做出价值判断。哲学家一般关心的是社会也许是怎样或应该是怎样的问题,他们力图定义出“好”的社会,并在道德、法律、政治、经济、宗教或艺术这些方面,做出较好的和较坏的区别。通过对理想目标的讨论而指导人们的行动正是哲学家的功能。实验推理方法不会提供任何价值判断,它只能告诉我们事情是什么和是怎样,不会指出什么样的事情是好的,什么样的事情是坏的。它能向我们指出达到一个理想目标的适宜手段,但却不能告诉我们什么样的目标是理想的。如果要判断除去城市及其居民采用何种办法是理想的,实验方法可能会向我们提出用原子弹。

哲学方法和实验方法都是为了获得构成一个理论的一系列相互联系的通则,但它们各自的发展道路却有重要的不同。哲学方法是比较旧的方法。而实验方法在经过了古希腊人几次尝试性的探索后,直到16世纪末,在伽利略的研究中才得到充分的应用。首先是在力学、天文学和物理学领域,后来又在化学和生物学领域,实验方法取代了哲学方法。最后一次利用哲学

方法解释自然现象的重大努力，是黑格尔的《自然哲学》一书；有意思的是，黑格尔将他得出的结论与实验科学家得出的结论作比较。但是，在社会理论的建设上，实验方法至今还未取代哲学方法。

这两种方法都是将观察与推理相结合，但两者的结合方式是不同的。弗朗西斯·培根描述了这种不同性：

探求和发现真理，只有也只能有两条道路。一条道路是从感觉和具体的东西飞越到最一般的原理，其真理性即被视为已定而不可动摇，而由这些原则进而去判断，进而去发现一些中级的原理。这是现在流行的方法。另一条道路是从感觉和具体的东西中引出一些原理，经由逐步而无间断的上升，直至最终达到最一般的原理。这是正确的方法，但迄今还未试行过。……上述两条道路都是从感觉和具体的东西出发，都是止息于最一般性的东西，但二者之间却有着无限的不同。前者对于经验和具体的东西只是一瞥而过，而后者则是适当地和按顺序地关注它们。还有，前者是开始时就一下建立起某些抽象的、无用的、一般的东西，而后者则是逐渐循级上升到自然秩序中先在的而为人们知道得较明白的东西。²

如果我们要获得人类社会的科学知识，这也只能通过对一些不同类型的社会进行系统考察和比较才能获得。像这种比较研究，我们称之为“比较社会学”。正是在这种社会学中，一些开创性的工作已露端倪，正是在这种社会学中，社会人类学能够被称为其一部分。如果或当比较社会学成为一个确定的学科

时,社会人类学就会被合并到这个学科里。

在比较社会学中,对于我们称之为原始民族的更自然的社会形式的系统研究,是有极大的价值和重要性的。关于这一点有许多理由,其中之一就是这种研究向我们揭示了与我们极为不同的那些社会生活的形式。由于在技术上附属于更先进的国家,仍然残存的原始社会正迅速地被毁坏和改变。这就是在力图对比较社会学作出贡献的工作中,为何社会人类学家应该在不太晚的时候,把他们的注意力主要(当然,不是惟一地)集中在对原始社会形态的研究上的原因。因为,时间非常紧迫,而研究者又极少。

实验方法是获得归纳性通则的一种方法,一种惟一科学的方法。实验观察是由一般概念指导的观察。所以,实验科学家最重要的任务,就是建立起能应用于对可观察到的事实的分析,并能检验其科学价值的一般或抽象的概念。仅仅观察和描述不会告诉我们任何科学知识,然而直到今天,仍然有一些人认为观察的堆积将在某一天导致科学的进步。查尔斯·达尔文曾写道:“多么可笑,如果说观察还有些用处的话,怎么会有人看不到对于某个观点来说,所有的观察都可以支持它,也可以反对它。”伯纳尔也曾写道:“实验方法不会给那些什么也没有的人以新的、有效的思想,它只能用来指导有思想的人思想,引导并发展他们的思想,以取得最好的结果。只有已被播种在大地上的东西,将来才能从大地上生长出来,所以,除了附着于实验方法的思想外,这种方法什么也发展不出来,方法本身不会产生什么。某些哲学家所犯的错误,就在于在这些方面太多地依赖于这种方法。”最后,也许应引用休厄尔(Whewell)³的论述:“为

了从事实中获得任何一般真理，都有必要将合适的思想应用于这些事实，通过这种做法，在它们之间建立永恒的和确定的关系。”⁴

因此，比较社会学的任务就像任何实验科学一样，是创造合适的分析概念，根据这些概念，我们阐明通则，这些通则只有通过现象的系统观察而得到充分的验证时，它才能作为某种可能性的东西而建立起来。社会人类学的特殊领域就以上被界定的意义而言，就是原始社会的实验研究。

注 释

1. 1813—1878 年，法国自然科学家、生理学家、病理学家；他是个实证论者，否定哲学在科学发展中的作用，寻求以考核过的事实为基础的科学知识。（译者注）
2. 引自弗朗西斯·培根：《新工具》（1620 年，安德鲁·约翰逊 1859 年翻译为英文），第 2 卷，语录 19 和 22。
3. 1794—1866 年，英国哲学家和历史学家。
4. 《新工具新编》（1858），第 166 页。

第二章



先 驱 者

16 世纪以来,航海者和旅行者对美洲、非欧洲和亚洲民族习俗的解释,引起了欧洲受过教育的人士的注意。他们的印象就是不同社会中社会习惯和制度是有巨大差异的。这就是西班牙作者梅西埃(Messie)提出的论题,这个论题好像在其著作《论差异性》一书中,1552 年格鲁德(Claude Grude)将此书译成法文,这本书启发了蒙台涅(Montaigne)的论文《论习俗》。最早企图对民族的多样性作出解释的是博丹(Jean Bodin),他在《共和六书》(1576)一书中指出,包括统治形式在内的各民族之间的不同,可能是由于他们居住地区的不同,特别是气候的不同而造成的。这个思想影响了孟德斯鸠及以后的许多著作家,至今仍受到一些地理学家的赞同。

到 17 世纪初,对于民族学思索的兴趣已经发展起来。就像本世纪埃利奥·史密斯及他的追随者所认为的,他们能够追溯遍布世界大部分地区的古埃及人的影响一样,那个世纪的人们认为,“以色列王国失去的十个部落”的被想像的踪迹是在亚洲和美洲。伦敦格雷沙姆学院天文学教授布里尔伍德(Edward Brerewood),在 1614 年出版了一部著作《从世界的主要地区来

探求语言与宗教的差异性》，在书中第 13 章论述犹太人的分布时，他否定了当时的这样一种假设，即“鞑靼人”（那个时候，这个名称涉及到亚洲大部分地区的居民）是以色列王国十个部落的后裔。他坚持认为，割礼的习俗“不能作为古代以色列人后裔的可靠象征”。另一方面，他还推测“美洲的居民是鞑靼人的子孙”，这也就是说，美洲居民的祖先是来自亚洲北部地区迁移过去的。

当民族学起源于对史前民族迁移的思索的同时，后来发展成为社会人类学一部分的比较方法也于这样一种思想中兴起，这种思想认为，一个具体民族的各种习俗可以通过与其他地方相似的习俗作比较而得到理解。1703 年，出现了一本题为《论东印度习俗与犹太人及其他民族习俗的一致性》的著作，1705 年，此书被译成英文。作者写道，他特别关注的是“探究印度人与其他古代人，特别是与犹太人的相似之处”，并没有着手研究以下这个问题，即他发现的那些相似性是否犹太人侵入印度的结果，“或者说，是否上帝在将法则交给他的选民时，并没有向他们谕示其他民族以前遵守的许多有益的东西”。1700 年，N. 亚历山大 (Natalis Alexander) 出版了他的著作《论中国的典礼与希腊、罗马偶像崇拜的一致性》。而更重要的一部著作是拉菲托 (Lafitau) 于 1729 年出版的《美洲野蛮人习俗与远古习俗之比较》，他的目的是通过比较远古习俗与他曾访察过的美洲印第安人相似的习俗，来阐明和解释这些远古习俗。1760 年，德·布罗塞斯 (de Brosses) 院长出版了他的著作《拜物教，或埃及人的古代宗教与尼日尔人现代宗教之比较》，从而为宗教的比较研究作出了早期贡献。他将西非那些宗教命名为“拜

物教”(fetichism),因而使这个术语得以风行。

以上这些著作中采用的方法都是比较现存民族与古代民族如犹太人、埃及人或希腊人和罗马人的习俗。德莫尼尔(Jean-Nicolas Dèmeunier)想走另外一条稍为不同的道路。1776年,他出版了《不同民族的风俗习惯之精神,或旅行家和历史学家的观察》(3卷集,伦敦和巴黎版),在解释他的研究设想时,他谈到许多关于人类的著作都没有对各种民族的风俗、习惯、习俗和法律的一般比较。当论述民族习惯的著作家们都只专注于那些希奇古怪、荒诞不经的事情时,他希望能填补一般比较这个空白,他提出了一种寻找那些民族精神(esprit)的新方法。虽然,德莫尼尔的著作现在已经被遗忘和几乎看不到了,但他仍是社会人类学的奠基者之一。

在17和18世纪的著作家中,很容易发现对野蛮社会的两种不同兴趣。一种最终发展为民族学,另一种则是社会人类学,这两种兴趣是爱丁堡大学校长、苏格兰国王的史料编纂官罗伯特逊(William Robertson)博士认识到的。在1777年出版的两卷集著作《美洲历史》中,他认为比起在人类进步的研究方面有关美洲印第安人知识的效用来说,关于他们起源的民族学问题就不那么重要了。

当欧洲人突然发现新大陆,并且在茫茫的远方,把目光从这块后来才熟悉的古老大陆上的每一块地方移开,转向那些外貌和风俗都明显不同于其他人种的当地居民时,关于这些居民的起源问题很自然地就成为人们好奇和注意的中心,论述这个问题的智者贤人的理论和玄想充塞了

卷帙浩繁的著作；但是，如果我既想列举这些著作，又想驳斥它们的话，这些著作中那些不着边际的妄想内容则太多了，以至于我觉得是污辱我的那些有理解力的读者。〔第1卷 265 页〕

当欧洲人一开始知道美洲土著的时候，他们更应当知道的是这些土著的状况和特征，而不是探究其起源。后者仅仅是一个好奇心的问题；而前者才是最重要、有启发意义的研究，并能引起哲学家或历史学家的注意。为了完成人类意识的历史，并获得其本质与活动的全面知识，我们必须细心观察生活在所有不同环境下的人。当他从文明生活的幼年阶段逐步地向成年阶段和老年阶段前进的过程中，我们必须始终注视处于这些不同阶段中的人。〔第1卷 281 页〕

在这里，罗伯逊对后来成为社会人类学的研究作出了最早的界定，使其与我们今天称之为民族学的那种对民族起源的研究区别开来。

有关世界各地居民的知识大量增长，给有思想的人士带来了这样一个问题，即如何解释人类社会形式的巨大差异性。对于这个问题的回答，过去是建立在人类进步或进化的理论上的。这一理论认为，综观地球上的人类生活，在世界不同的地区，知识和社会制度是发展不平衡的。所以，非洲、美洲和大洋洲未开化的、野蛮的社会所表现出来的最一般特征的状况，与许多更文明的社会曾经历过的状况是相似的，但不是完全一致。自然，这种观念不完全是标新立异。卢克莱修(Lucretius)早

就提出过人类艺术不断进步的学说,修昔底德(Thucydides)也曾指出,野蛮民族可以告诉我们一些文明民族过去的情况。17世纪,人类进步的观念还是偶然地被格老修斯(Grotios)、冯泰尼里(Fontenelle)、约翰·洛克(John Locke)表述出来的,只是到了18世纪,这种观念才得到系统的发展。能说明这些情况的是伯里(J. B. Bury)于1920年出版的《进步的观念》。

由于进步的观念得到接受,在18世纪的思想家中就出现了这样一种思想,这种思想认为,人类的社会制度——语言、法律、宗教等等——都有一个自然起源和自然的发展过程,对旅行者们描述的那些更自然社会的研究,也许为更好地认识人类本质和人类社会提供了一个手段。17世纪的人们亲眼目睹了由于实验推理方法的应用,从而出现了自然界知识的巨大发展。于是,人们产生一种希望,即将同样的研究方法应用于人类生活的研究。1739年,大卫·休谟(David Hume)指出,他的《人性论》一书就是“在精神学科中导入实验推理方法的尝试”。

现代社会科学的历史也许应说是发轫于孟德斯鸠(Montesquieu)的研究。他曾受到笛卡尔哲学的强烈影响,并希望将笛卡尔哲学中自然规律的思想扩展到社会事实上。在《罗马盛衰原因论》(1734)一书中,孟德斯鸠详细阐明了(并力图应用)这样一个思想,即在历史事件中(包括那些通常被视为原因的具体事件),都存在一般的原因。发现这些一般原因,正是哲学家,或像我们今天应称之为科学家的任务。

1748年,孟德斯鸠出版了他的最重要的著作《论法的精神》。他说自己研究的是“地球上所有民族的法律、习俗和各种各样的习惯,也许这个研究题目太庞大了,因为它囊括了人类

建立的所有制度”。¹ 孟德斯鸠积多年阅读和思考写成的这部著作，是研究法律和研究社会法律与社会体系其他特点的关系的。有许多不同种类或不同类型的社会，在这些社会中，法律也是不同的。“人类各种原因的影响，这就是气候、宗教、法律、施政的准则、惯例、道德、习俗。由此，形成了民族一般精神(*esprit général*)”。孟德斯鸠方法论的假设就是：一个社会中社会生活的各种特点都作为整体或体系的部分而相互作用，正是作为对这个假设的第一次清楚的阐述，《论法的精神》一书因而成为社会科学史上最伟大的著作。以后我们将看到，这个假设也成为现代社会人类学的指导原则。

大约在孟德斯鸠的著作出版三年后，杜尔阁(Turgot)也在其著作《关于世界史两篇论文的提纲》中，阐述了他的社会进步的理论。纵览人类生活，一直存在着与衰朽事件相混合的进步。我们的祖先和古希腊人的先辈都与美洲刚被发现时所呈现的野蛮状态相似。我们每天都能看到艺术的进步，看到世界一些地区民族的开化和文明化；而同时，也看到另一些地区的民族仍飘零在原始森林中。在人类居住的不同地区，进步一直是不平衡的。相对于畜牧民族或农耕民族来讲，靠狩猎为生的野蛮人没有什么进步。对世界上过去和现在的这些民族进行细心研究，将能使我们创造一个“完全的历史”(Universal History)，这种历史既包括对人种代代相继的进步发展的思考，也包括推动这些进步的原因的详解，并揭示出一般的和必然的原因、具体的原因和伟大人物自发行动的影响，以及以上所有这些与人的本质形成的关系。

但是，年轻的杜尔阁只是勾勒了一个计划，并没有实际贯

彻这种研究。他的朋友和学生马尔基·德·孔多塞(Marquis de Condorcet)于1793年撰写了《人类理性进步的历史概观》一书,这部著作在19世纪具有重要的影响。

18世纪后半叶,英国出现了一批著作家,他们中的许多人都受到了孟德斯鸠的影响,而他们所有的人都接受了进步的观念,力图通过利用当时可得到的有关“蒙昧和野蛮民族”(即我们今天称之为“原始的”民族)的知识,来发展对社会制度的归纳研究。亚当·弗格森(Adam Ferguson)于1767年出版了《市民社会史》,后来又在《道德和政治科学原理》(1792)一书中研究了同样的主题。约翰·穆勒(John Millor)在其《等级区分的起源》(1771)一书中,比较了社会进化不同阶段中的等级、权力和财富的社会制度,他将这些阶段区分为渔猎、畜牧、农业和商业阶段。其他著作还有蒙博多(Lord Monboddo)的《语言的起源和进步》(6卷本,1773—1792)、凯姆斯(Lord Kames)的《人的历史概观》(1774)和邓巴(James Dunbar)的《论蒙昧和未开化时代的人类历史》(1780)。

亚当·斯密(Adam Smith)在论道德哲学的讲义中阐述了社会的一般理论。这些讲义的第二部分于1759年以《道德情感论》为题出版。第四部分被扩充到《国民财富的性质和原因的研究》(1776)一书中。第三部分是研究法律问题的,他打算遵循孟德斯鸠的观点,尽力“探究公法和私法从最野蛮的时代到最文明的时代的逐步发展,并指出那些有助于维持生存和促进财富积累的技艺,是如何使法律和统治发生相应的改善或变革”。他打算写作的这部书最后未完成,但他于1763年就这个问题所撰写的讲义笔记,于1896年由坎南(Edwin Cannan)用《亚当·

斯密关于法律、警察、岁入及军备的讲义》的题目出版。1795年,他的遗著《哲学论文》出版,这本书“似乎是他曾计划好的一部分,旨在提供自由科学与优雅艺术的一个相互联系的历史”。

在《哲学论文》一书的导言(1810)中,斯图尔特(Dugald Stewart)指出了亚当·斯密在其所有著作中所追求的目标。

在我们所生活的这样一个社会阶段,当我们将自己的知识习得、我们的观点、风俗和制度与蒙昧部落中流行的同样东西作比较时,这不能不使我们提出一个有意义的问题,即当各种科学及其原理从其萌芽向着最终、最精致的阶段完善时,……从未开化的自然状态的第一次简单尝试向巧夺天工的和复杂的状态的演变,经历了哪些渐进的阶段?那些政治结合的奇妙构造、为现在一切统治者所共有的基本原则、使社会文明化的各种形式,是呈现于世界发展的每一个阶段吗?就这些问题的绝大部分答案讲,历史基本上给不了我们什么材料;当人们开始考虑记载他们的活动很久以前,他们已经在自己进步的道路上走过了许多最重要的时期。极少的几个孤立的事例也许能从旅行者偶然的观察中收集到,这些旅行者亲眼目睹了蒙昧民族的活动;但是很明显,对于想得到人类进步有规律和相互联系的详细知识来说,这样做得不到任何东西。当我们还无法确定在具体的条件下,他们实际上是如何行动的时候,在需要直接根据的时候,我们不得不代之以臆测的事实,不得不估量他们大约采取何种方式,从其自然的本性内、从

他们所处的外部环境条件下向前发展的。在这样的摸索中，旅行者和航海者提供给我们的支离破碎的事实，对于我们的玄想来说，常常起到一种界标的作用；有时，我们的结论（先验的）可有助于证实这些事实的可靠性，从表面上来看，这些事实似乎是令人怀疑或不可靠的。

对于这种哲学的探究，我们的语言中还没有合适的名称，我想冒昧地提出一个名称，即**理论的或臆测历史**，这个名称在意义上与休谟先生使用的自然的历史是相当一致的（见其著作《宗教的自然史》），也与某些法国著作家称之为“**理性的历史**”（*Histoire Raisonnée*）是一致的。

斯图尔特继续谈到只是最近才兴起的学科，如法律和政治学科。

在孟德斯鸠时代以前的大多数政治家，一直满足于对事实的历史陈述，以及含混地将法律与个别立法者的才智，或与现在不能确定的那些偶然条件联系起来。孟德斯鸠反其道而行之，他将法律看成主要是从社会环境中产生的，并企图从人类条件的变化角度（这种变化发生在人类进步的不同阶段），来解释他们的制度所经历的相应变化。正因为如此，在他对罗马法的断续阐释中，我们可以发现，代之以在古典著作注释者和文物收藏家的博学中彷徨无措的，是他从最遥远的和没有联系的世界各地找来的启示，并将不识字的旅行者和航海者的随意观察，结合到对法律和风俗史的哲学评注中去。

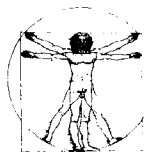
18 世纪已经打开了通往社会人类学或比较社会学科学探究的道路。首先,出现了对人类社会的新认识,这种认识只能通过对各种社会生活及其制度的比较才能得到;其次,对各种社会生活及其制度的解释,提供了进步的观念;再次,孟德斯鸠的贡献在于,他指出在社会的历史发展中,存在着有别于具体条件下偶然事件发生原因的一般原因,他的另一贡献是,他认为特定时期、特定地区中社会生活的各种特点,都相互联系地组成某种系统的整体;最后,出现了“臆测历史”的思想,这种思想在社会人类学的最初发展阶段起到了重要的作用。

综上所述,其基础是这样一种思想,即应用于物理和生物现象,并能产生知识的巨大进步的那种研究方法,同样能够应用于对人类社会生活现象的研究。将人类社会作为一个整体,进行实证的、归纳的研究的可能性与必然性,是 19 世纪两位著作家——圣西门、孔德布道的重点。但是,他们俩实际上都未发展他们所写的那种科学,圣西门是社会主义的奠基者之一,他力图建立一种新宗教;他的学生孔德,则是建立另一种新宗教——实证主义新宗教的哲学家。不过,他们都是社会科学史上的重要人物。正是孔德发明了“社会学”这个术语,并用它来命名他希望亲眼看到其建立的社会实证科学。

注 释

1. 《论法的精神》,纽约,1949 年英译本,第 293 页。

第三章



社会人类学的形成

在第一章中，我指出了 18 世纪对非欧洲民族的兴趣产生了两种不同的探索。一种是关注于像北美的居民、太平洋群岛的民族，或澳大利亚和塔斯马尼亚土著这些民族的历史起源。在 19 世纪，这种探索逐步发展为最好称作民族学的那种研究。另一种是对人类进步的哲学探索，正是从这种探索中，社会人类学形成了自己的端始。

作为一个公认的科学分支，民族学大约产生于 1840 年，在此后的 100 年间，它得到了非常迅速的发展。先是由旅行者，后来是由民族志者的田野工作所提供的民族志方面的知识，也不断地并极为大量地得到了增长。早期的“各种古董的柜橱”已变为民族学博物馆，从而成为民族学研究的中心。在 19 世纪，还能看到史前考古学的兴起和巨大进步。对世界各民族中人种差异的兴趣和希望能构拟人类种族史的想法，导致了体质人类学的发展。比较语言学的研究表明，有可能发现语言之间的历史联系。

民族学的一个任务就是根据人种特征、语言和文化来对民族进行分类。它的第二个与此相联系的任务，就是通过从各种

各样的间接根据中(因为没有文字的记载)引出推测,来获得有关民族历史的知识。而这样一种历史研究所使用的方法却与历史学家的方法大相径庭。在美国的课堂上有举足轻重影响的弗朗兹·博厄斯,认为这种研究是构成人类学(constituting anthropology)。他认为人类学的首要任务是“历史构拟”。他写道:“人类学这门科学研究的是人类社会的历史。它不同于狭义的历史学,它的研究不是局限于有文字记载的时代和发展了书写艺术的人民。”博厄斯坚持一个社会的特点“只有通过历史才易于理解”,因此,在人类学中,只能找到一种解释,这就是历史的解释,也就是由历史学家的历史提供的那种解释。社会学的解释被排除在外。下面这段话表明了博厄斯关于“历史人类学”研究的观点。

我们调查的目的就是某些文化阶段发展的过程。习俗和信仰不是研究的最终目的。我们渴望知道这些习俗和信仰存在的原因——换句话说,我们希望发现它们的发展历史……对与整个部落的文化相联系的那些习俗的详细研究,以及它们在邻接部落中地理分布的调查,总是能给我们提供一种手段,从而使我们能相当准确地确定导致习俗形成的历史原因和在习俗发展中起作用的心理过程。不管我们是把这种人类学叫做“民族学”还是“历史人类学”,它都与社会人类学多少有些不同。¹

被叫做社会人类学的研究,其根源是来自对人类进步的哲学研究和18世纪比较方法的使用中,这在上一章我们已作了介绍,如孟德斯鸠、德·布罗塞斯、拉菲托、德莫尼尔等人的著

作所代表的研究，其出发点是对社会生活形式、制度习俗和信仰极丰富的多样性的认识。北美印第安人与古代民族之间的比较、古埃及人与现代西非的宗教习俗之间的比较以及对各种无文字民族的比较，都表明在这些多样性的背后，总能发现某些相似性。比较方法的目的就是揭示存在于这些不同的、分散的民族中的相似处。德莫尼尔认为，对于不同民族习惯的比较也许能使我们发现，他称作这些民族的“精神”或今天某些人称作这些民族的意义 (meaning) 的那种东西。拉菲托与其他人则认为，古代的习俗或许能根据它们与以后的无文字民族的习俗的相似性，而得到更好的认识。这种方法的使用一直延续到今天。古希腊的研究者通过比较原始民族社会生活的各种特点，阐明了那个时代的社会。弗雷泽的《金枝》一书是社会人类学的经典之一，它是以认识下面这个习俗而开始的，即内米 (Nemi) 圣所的祭司是通过杀死他的前任而得到这个职位的。通过对其他地区相似习俗的验证找到了对这一习俗的解释，而且，这又导致了对古代民族和无文字民族中许多不同习俗和信仰的研究。

比较方法或利用一个民族与另一个民族之间习俗和信仰的类似事物，在 18 世纪就产生了，它涉及了伯杰尔 (Bergier) 于 1767 年在《处处人们都相似》一书中所阐述的原则。19 世纪，这一原则被迂腐地、晦涩地称作人类的心理统一体的原则。而真正的原则是：因为我们所知道的人类是同一种生物，所以，当他们在社会生活中联合起来时，尽管他们在不同地区，也很容易独立地创造出具有制度相似性的联合形式。

如果我们希望有一个具体日期的话，那么，我们可以把

1870 年看作社会人类学的元年。新研究的任务之一,就是通过
对民族志和历史学原始资料的研究,探究不同地区社会特点的
相似性。泰勒收集和比较了有关人的灵魂及死后灵魂不灭的各
种信仰。麦克伦南将注意力集中于许多不同地区都存在的这样
一种习俗,即社会被分离成许多群体(氏族),每一群体都与一
具体的动物或植物种类有特殊的联系,这种联系表现于仪式或
神话中。对于这类习俗,麦克伦南命名为“图腾制度”。应罗伯
逊·史密斯的请求,弗雷泽也收集了这方面易得到的资料,并
为《不列颠百科全书》撰写了一篇文章,后来,这篇文章于 1887
年被印成书出版,1910 年,这本书又被扩充为 4 卷本的《图腾
制度与外婚制》。摩尔根收集了遍布世界各地的亲属和婚姻所
结成的亲属关系的称谓系统,并揭示了存在于他所说的“分类
系统”的各独立地区中广泛存在的相似性。弗雷泽后来再次应
罗伯逊·史密斯的建议和《不列颠百科全书》之约,收集了有关
“禁忌”习俗的资料,他的最后增订版的《金枝》集世界各地的习
俗与信仰之大成。但是,在他后来那次收集有关信仰不朽的材
料之初,关于这方面的问题他只写了两卷。²

对显示这些民族多样性与深层的相似性的习俗信仰所进
行的勘探式调查,就成为早期社会人类学家们对这个有条理的
学科的形成作出的主要贡献。这些收集工作所阐明的一个观点
就是,尽管社会有巨大的差异,但在许多社会中仍然广泛分布
着习俗和信仰的某些相似特点,对于这些原始社会之间的历史
联系或来往,我们没有任何根据。所以,这些相似性不能简单地
解释为民族学家们所说的是“模仿其他民族的风习”或“传播”
所致,而需要某种其他的解释。这样,摆在社会人类学家面前的

问题就是，怎样把所有这些社会习俗和信仰的差异性和相似性整理得有些条理。

从上一个世纪接受下来的主导观念是进步的观念，因此，对进步的研究成为研究的主要任务。像孔德曾指出过的，大家都认识到要进行进一步的研究，就必须将人类作为一个整体。不同时期、不同地区的发展都是对人类知识或人类生活总的发展的丰富和贡献。例如，正是闪语地区提供了今天如此广泛使用的书写字母形式。

在物质技术领域里，可以非常容易地看到人类的进步发展。皮特－里佛斯 (Pitt-Rivers) 将军对武器从最简单形式到最发达形式的发展很感兴趣。这方面的收集已扩大到包括许多其他种类的技术产品，所有这些收藏品都放在牛津大学，作为说明人类技术进步的一个比较技术博物馆，它完全不同于那种说明世界各民族生活方式的民族学博物馆。技术的研究，在某些情况下可以显示一些发展顺序方面的东西。复杂的弓对于简单的弓来说是进步，弩又是从普通的弓发展而来的。技术进步中前后相继的阶段就这样被展现了出来。

可以认为，在 19 世纪孔德及其追随者的时代，曾经产生过人类思想进步的理论，即三阶段的理论。第一阶段是宗教阶段，它本身又分为三个小阶段，首先由被孔德称为拜物教的野蛮人宗教所代表，后来是多神教，再后来又是一神教；第二阶段是形而上学阶段；第三个也是最后一个阶段，则是实证主义阶段，在这个阶段，支配人们思想的既不是宗教，也不是形而上学，而是实证科学。

希望发现社会制度发展阶段的想法，导致了那种已成为科

学的社会人类学发展道路上严重障碍的思辨假设的产生。这方面最好的例子就是所谓的母权制理论。它认为,在某些社会中,血统、世系、财产的继承也许是取决于母系,一个男子可能属于他母亲的兄弟那个群体中,或可以继承他母亲的兄弟的财产和社会地位。这个假设提供的状况,描述了我们无任何根据的那种早期社会状况的残余,在这种社会中,只有母系的亲属才被计算,父系的亲属及孩子则不被承认。独立地阐述这个假设的是巴霍芬和麦克伦南,后来,这个假设又不幸地被泰勒、弗雷泽、摩尔根、涂尔干及其他许多人所广泛接受,直到本世纪初,它一直是亲属制度研究的巨大障碍,甚至在那以后,不仅对理论的建立,而且对观察它也都一直产生着不利的影响。

人类学家企图对社会制度或社会形式兴衰迭变的顺序进行先验的推理的突出例子,就是美国的摩尔根于1877年出版的《古代社会》一书。通过利用他广博的民族志知识,摩尔根试图阐述贯穿人类发展各个阶段的路线,他认为这个路线已由现存的民族表现出来。他的理论完全是不科学和非历史的,但具有罗曼蒂克般的魅力,后经恩格斯的评介,现在已成为正统马克思主义的一个基本部分。

关于人类发展兴嬗交替阶段的理论,常常被说成是“进化人类学”。这些理论确实是以进步概念为基础的。例如,摩尔根就认为人类的历史是物质和精神不断完善的过程。可是,这些理论是直接与社会进化的观念相对的,因为,进化的基本特征在于,它是一个趋异(divergent)的发展过程。它认为,所有新近的社会存在形式都是趋异发展最终结果的表现,这正像昆虫、鸟类和哺乳动物是有机体进化的趋异发展的最终结果一样。另

外一方面,作为一种完善过程,进步被认为是单线发展的,是社会生活条件的逐步完善。

早期社会人类学家继承了18世纪“臆测历史”的观念,这种观念认为,可以根据“众所周知的人性原则”进行先验的推理,从而发现社会生活某些特点的起源和发展。其理由是,由于我们知道人类是怎样行动和思考的,因此,我们能够形成人类是怎样创设某种信仰、习俗或社会制度的合理的理论。所以,在早期人类学中,社会生活各种特点的起源一直是历久不衰的思辨主题,形成了许多种关于宗教起源的理论。泰勒也提出了一种关于信仰灵魂不死的起源理论。也许,这方面最好的例子是图腾制度,关于它的起源是思辨和讨论的最热门题目。范·吉内普(Von Gennep)³1920年在回顾有关这个问题的研究情况时,共列举出了从1870年到1920年这50年间,关于图腾制度起源的39种理论。每一个作者都建立了自己的假设。因此,假设相当丰富,而分歧也极为严重。

19世纪末,这个问题的一些研究者开始感觉到,关于社会生活特点的起源或制度发展顺序的那些思辨,非但不能发展科学,而且还是科学前进的障碍。如果社会人类学要成为一门实验科学的话,它就必须只允许实验假设,而拒绝任何其他的思索。实验假设是能被观察所验证的假设。而关于起源或关于社会制度演替的假设,既不能被历史记载,也不能被现存社会的观察所验证。所以,这种假设在实验研究中是没有位置的。

“起源”这个词的含义是不明确的。它可以指这样一些具体条件或事件,由于这些条件或事件,社会生活的某种特点如图腾制度在一特定地区、特定时间产生,即它的历史起源。它也可

以被理解为一种反复发生的因果关系过程，例如，具有同一种原因的过程也许会在不同时间、不同地区引起图腾制度的产生。历史起源只有通过历史考察才能发现。关于因果关系起源的假设，只有通过这种过程的至少一个例子的实际观察才能被证实。可是，上个世纪的起源理论既没有提供历史知识，也没有提供科学知识。

某类习俗起源的理论，最通常是建立在关于这种习俗本质的未公开的假定上。泰勒的宗教起源理论就是以他的宗教观点为基础的，即通过错误的推理过程而得出的关于信仰的观点。许多图腾制度起源的理论，其基础都是关于图腾的信仰和实施的本质的假定。取代上个世纪关于起源问题的玄想，本世纪的人类学家们都关注于确定在原始社会中所发现的制度、习俗和信仰的本质问题。在这方面，对社会人类学做出重要贡献的是这样一些历史学家，他们是菲斯泰尔·德·库朗日（Fustel de Coulanges）⁴、亨利·梅因（Henry Maine）⁵和罗伯逊·史密斯等人。特别是罗伯逊·史密斯，他对早期闪族宗教的研究，堪称宗教社会学研究方面的拓荒之举。

19世纪末，埃米尔·涂尔干及其在《社会学年鉴》上撰稿的同道们的著作，强有力地影响了英国社会人类学界。涂尔干本人不仅受孟德斯鸠、孔德的影响，而且也受到了英国著作家赫伯特·斯宾塞、罗伯逊·史密斯、弗雷泽等人的影响。他生活与工作的目的，就是为比较社会学这门科学奠定坚实的基础，他充分认识到对原始的或无文字民族的社会生活形式进行系统研究的无比重要性。

法国社会学家们批评了英国社会人类学家的方法和理

论。这些批评之一就是,英国人的注意力都集中在起源问题上,他们忽略了对制度、习俗和信仰的社会功能进行任何研究。两个看来相似的习俗,在它们存在的社会中也许会具有不同的功能,而且这两者还不适宜于作比较。只有考察该习俗在过去的社会体系中所占的地位,才能发现其功能。

批评之二就是,许多人类学家的理论都是心理学的,而不是社会学的,都建立在唯理智论者的心理基础上。法国社会学家坚持,社会现象需要社会学的解释,例如,要认识宗教,就必须明确地将它作为一种社会现象来研究。在这方面,罗伯逊·史密斯已经开辟了道路,涂尔干也承认自己曾受到他的著作的影响。对于一个具体的宗教,只能将它作为该社会体系的一部分来考察,而不能凭借心理学理论来解释。这是对孟德斯鸠关于法律的思想的进一步应用。因此,澳大利亚的图腾制度或某个非洲部落的祖先崇拜,都必须在其社会功能中、在它们于有机体社会以某种方式所起的作用中加以考察。

另一个重要影响是剑桥大学的哈登的研究。他批评了弗雷泽及其他人所使用的比较方法,并强调比较方法的基础应是他所说的“对具体社会的深入研究”。哈登起初是一个动物学家,他深深知道,比较组织学和比较生理学都必须建立在对具体物种进行细致的解剖和生理研究的基础上。哈登认为社会人类学家使用的大量资料,其价值和可靠性是很值得怀疑的,因为,这些资料不是出自训练有素的科学观察者的解释,而是源自对社会事实的观察毫无训练的传教士和旅行者的口述和记载。因此,他进一步提出,为了认识一个原始社会中的任何一个习俗或信仰,仅仅比较它与其他地方的相似事件是不够的,还必须

研究它与它作为其一部分的那个具体习俗和信仰体系的关系。所以，必须要做的事情就是由训练有素的研究者进行田野工作研究，他们的任务不仅仅是简单地记录那个社会的生活特点，还包括分析这些特点之间的相互关系，并解释它们。1898年，剑桥大学赴托雷斯海峡的考察，标志着社会人类学新发展阶段的开始。但遗憾的是，哈登认为解释社会习俗和信仰的合适人选，应是同去考察的心理学家；报告中那一部分从来也未出版，或者就根本没有写。但是，哈登的思想已被20世纪的田野工作者所贯彻。

19世纪，社会人类学的理论研究是与田野工作相脱离的。理论人类学家不亲自从事对原始社会的观察，而是从别人的著作中搜罗事实。绝不会有任何实验科学会满意于建立在这种基础之上，因为，在实验方法中，推理或分析和观察是密切结合进研究的整个过程中的。那些没有片刻时间与原始人生活在一起的理论人类学家，只是力图用别人提供的资料，这是极为不利的。所以，现在已经认识到社会人类学家训练的一个基本方面，就是至少对一个地区进行田野工作研究。另外一方面，田野工作者也必须熟谙有关理论知识和这个学科的假说。根据观察来验证现存的假说，正是田野工作者的任务，而这一验证结果又能被比较研究和对其他社会的观察所验证。

社会人类学基本上是对社会生活的不同形式、原始社会相互之间、原始社会与那些我们没有历史资料的古代社会之间、原始社会与今天的发达社会之间的比较。但是，比较方法可以采取不同的方式，也可以用于不同的目的。对动物的物种进行组织学和生理学的比较是比较方法的科学运用。这种比较研究

的目的是获得分类和通则,它也可以叫做“系统”的运用。但是,比较方法也可以用于完全不同的目的,即用于阐述历史的或遗传的假设。

参考语言的研究,可以比较容易地说明这两种不同的比较方法。在 19 世纪,我们看到历史语言学的成长,通过语言的比较,能够看到某些语言有着“谱系”关系。条顿语(英语、荷兰语、德语、挪威语等等)可被证明,它们在过去某个时候有一共同的渊源,语言学家也能指出,欧洲的绝大部分语言和印度语中的大部分也存在一共同的渊源。语言被按谱系分为“语系”和“语支”,条顿语只是印欧语系的一个语支。大约从 1880 年开始,一种不同的语言研究已经出现,这就是一般语言学,今天它已经是语言研究的一个确定分支。在这种研究中,语言之间的比较不是为了发现它们之间历史的或谱系的关系,而是为了发现和阐明作为一种特殊社会现象的语言的一般特征。其目的是组织类型的分类,而不是谱系分类。

社会人类学家的研究与“构拟”历史没有关系,这方面的工作应留给民族学家、考古学家和“历史人类学家们”去做。社会人类学使用的比较方法与一般语言学或比较动物学的方法是相同的。其目的是通过对相似性和差异性的系统研究,而获得社会本质和社会现象的可靠通则。利用这种抽象的通则,可以从偶然性和多变性中区别出社会生活更一般、更基本、更长久的特征。

有人曾认为,研究那些野蛮社会的理由在于,它们能揭示出我们的祖先在古代生活的社会状况。对于进化理论的正确认识结束了这种观点。澳大利亚土著并没有呈现出是我们所承袭

的那个人种,他们是一个特化(specialised)的人种,它根源于人类的种的发展中的人种趋异。澳大利亚的社会形式也同样是一个特化形式,这种形式是社会进化基本特点趋异发展的结果。作为一种特化的而不是祖传的形式,澳大利亚土著社会对于比较研究来说是有价值的。如果我们想得到人类社会本质的科学知识,我们只有通过不同类型的社会(这些社会越不同越好)进行系统比较才能做到。正像在生物学中,对较低级的有机体生命形式进行研究是基础一样,对于(在进化的意义上)较低的社会形式进行比较研究,也是社会学这门科学的基础。

注 释

1. 弗朗兹·博厄斯等人著:《一般人类学》(1938),导言。
2. 该书于1890年出第1版时,只有两卷;1900年出第2版,为3卷;1911—1915年出第3版,共12卷。(译者注)
3. 1873—1957年,早年研究中世纪钱币学,后转攻人类学;在发表了《过渡性礼仪》(1909)后,成为法国侧重研究文化的民俗学方面的主导人物;曾任法国民族志协会主席。(译者注)
4. 1830—1889年,曾任法国巴黎高等师范学校校长;他将历史看作是“人类社会的科学”,并从宗教力量的角度重点研究制度的发展。(译者注)
5. 1822—1888年,英国研究法律史的先驱,其名著《古代法》一书中包含着现代人类学方法的萌芽。在摩尔根以前,就把亲属或部落的组织同领土或政治的组织区分开。(译者注)

第四章



社会结构

在《新工具新编》(1858年第3版)一书中,休厄尔将归纳方法描述为“将明晰和合适的观念应用于一批事实”,是一种“概念的解释”和“事实的综合”的双重过程。每一门科学都必须借助合适的概念才能前进,这就需要建立统一的专业术语体系。“在先进科学中,该科学语言的历史就是其本身的历史……所有科学术语学的基本原理和至高规则,就是术语的建立和认可必须适应于简洁、清晰地阐明真实的、一般的命题”。到目前为止,社会人类学还不是一门先进的科学;它还没有这个学科内所有研究者在相同意义上接受和使用的专业术语,以及由这些专业术语所构成的一个统一的概念体系。这是该科学不成熟的结果和标志。人类学著作的读者面临的困难之一是这样的情况,同样一种情况、同样的词被不同的作者赋予不同的意义,许多人类学的术语常常被模棱两可地使用,或者没有精确的定义。

为了避免混乱和不科学的思考,有必要得到和牢记经验主义实在本质的明晰观念,这种经验主义的实在是我们在社会人类学中必须研究的,我们所有的概念和理论都肯定与它有关。

只有这样,我们才可望避免那种很难避免的错误,即“误置具体名词”的错误,这种错误的根源是将抽象的东西看成为具体的实在。有这样一种趋势,即将“社会”都看成似乎是相互分离的抽象实体。这种观点来自亚里士多德,他认为一个社会就是一个“公共城邦”(Koinonia Politike),是一个像希腊城邦国家的政治联盟。在一个政治权威的统治下,生活在有限区域内的个人集合只是一种联盟。我们或许可以问:“大英帝国是一个‘社会’吗?如果不是,它包括多少个独特的社会?”作为一个宗教或基督教联盟,罗马教会与美国这样的政治联盟一样,也是一个社会。因此,必须避免这种倾向,即像赫伯特·斯宾塞那样将社会都看成是抽象的实体。

社会人类学通过记述、分析和比较方法而必须研究的经验主义的实在,是一定时期内某个有限地区社会生活的进程。社会生活作为一种现象实在,它是由人类的大量活动,尤其是他们的相互作用和联合行动所组成的进程。我们所有的概念和理论都必须应用在社会生活具体事件这些事实上。为了记述社会生活,我们还应当描述某些对我们的探究来说具有重大意义或有关的一般特点,提供科学资料的正是这种通则化的描述。很明显,获取这些资料的重要途径是直接观察或具体事实、本人作的报告或历史记载。

一个特定地区跨越一有限时期的社会生活,其一般特点也可能不会有什么变化,或者仅在一些小的方面发生了变化。而另一方面,特别是如果时间足够长的话,某些特点将会发生重大的变化。对此,我们可以分别采用两种描述方法,即**共时性方法**和**历时性方法**:前者只描述一特定时期内的社会生活,不考

虑其一般特点的变迁；后者则对这种变迁加以说明。

社会结构和社会组织是两个非常重要的概念。结构这个概念是指在某个较大的统一体中，各个部分的配置或相互之间的组合。我们谈论楼房的结构时，意思是指墙、房顶、各房间、楼梯、走廊等等的配置，或进一步还可指砖块、石头、木材等等的组合。我们还可以将一段曲子的结构说成是连续音调的组合，并且可以说，一段赋格曲或奏鸣曲在形式上与其他赋格曲或奏鸣曲是相似的。一个分子的结构就是它内部相互联系的原子的组合排列。人体结构首先是各种组织与各种器官的组合，而最终又是活的细胞、死的细胞和间质液体 (interstitial fluids) 的组合。

在社会结构中，被认为是社会生活行动者的单个的人即个人是最终组合，社会结构就是由相互联系的个人配置组成。欧洲的居民被组合成许多民族，所以，形成了欧洲社会生活的一个结构特点。在农村，我们又可以发现个人组合为家族或家庭，这也是一种结构特点。家庭结构是由父亲、母亲、孩子及其他人之间的关系组成的。

因此，在寻找社会生活的结构特点时，我们首先要寻找所有各种现存的社会群体，然后，考察这些群体的内部结构。除了群体中个人配置外，我们还可以在群体中发现社会阶层和类别 (category) 的配置。男人与女人，首领、贵族与平民，古罗马贵族与庶民，印度婆罗门、首陀罗与贱民之间的区别都是重要的结构特点，虽然，我们还不能完全将他们都说是形成了社会群体。更进一步说，最重要的结构特点是二元 (dyadic) 结构中个人的配置，例如主人与仆人那种个人与个人的结构，或原始社会

中母亲的兄弟与姐妹的儿子之间那种亲戚关系的结构。归根到底,一个社会结构,既会在群体之间的相互关系中(当一个民族与另一个民族爆发战争的时候)表现出来,也会在个人之间的相互关系中表现出来。

结构是关于人的配置,而组织则是关于活动的配置。当一个园丁或一个农民规划自己在不同的季节干不同的活时,就可以说他是在组织自己的工作。社会组织是两个或更多个人的活动的配置,这些人已适应了承担统一的联合活动。工厂中的劳动组织是一个例子,在这里,经理、监工和工人都各有自己的工作,而各自的工作又是整个活动的一部分。一个有组织的群体也许只包括两个人,可是,其中每个成员都被指派做联合活动中的部分工作,在联合活动中他们结合起来。然而,除非这些群体有一定的持久性,否则,我们不能认为这类群体就是社会结构的特点。一个足球队是一个有组织的群体,而那些帮忙将翻倒在沟里的汽车拖出来的人群则不是。

借助一支现代军队可以说明结构和组织的概念。军队结构首先包括群体的配置——军、师、团、连等等;其次是所有人员的军衔配置——将军、上校、少校、下士及其他军衔等等。一个军衔不是一个群体,例如,少校不能构成一个社会群体,而是一种社会类别,就像管工、作家和教授一样。但军衔配置是军队结构的基本特点。而对每个群体和个人来说,军队组织对各种活动都加以指定,这无论是在战时还是在和平时期都是如此。一支现代军队是组织良好的结构的最好例子,一个社会主义国家也多少与它相似。

弄清社会结构概念的最好办法是利用一个例子,为此,我

们以从前作为西澳大利亚一部分的那些部落的结构体系为例。通过将这个国家分成许多公认的确切区域，已经建立了这种结构的根本基础。由于生为男性，就要终生与他的父亲以及父亲的父亲相守度日，男人就因此与一具体的区域联系起来，在这个区域内形成了我们称之为“氏族”的那种独特的社会群体。这种群体是该社会结构重要的基本单位。一个女人当然也属于其父亲的氏族，但由于氏族内部通婚是被禁止的，所以，男人就从其他氏族娶妻子，而这个女人也就附属于其丈夫的区域了。

一个氏族的男人们与他们从其他氏族娶来的女人及子女们一起，组成一个我们一般称之为**牧群** (horde)¹ 的群体，这种群体可以被说成是占领了氏族的地盘。不管是在自己的国家，还是到朋友的区域中访问，这种牧群都安营独处自成一统。一个牧群的统治者是那些年老的男人，但在政治上牧群可以说是自治的，经济上绝大部分也是自给自足的。从平均人数上讲，牧群也许不超过 50 人。

牧群的内部结构是分成家庭，每个家庭由一个男人和一个或几个妻子及他们的年轻子女所组成。这是一个男性权威统治下的家庭群体，有自己家的炉灶、蔽身之处和食物供给。作为一个群体的家庭，其形成是通过婚姻和生儿育女，而其终结则是丈夫的死亡，家庭成为一分裂的群体。因此，就单个家庭这个群体而言，其存在时间只是有限的几十年。氏族则是一长存的群体，土著人自己认为氏族在天地初开时就存在，它是永恒的，新陈代谢、代代相传。作为一群有秩序地生活在一起的个人组成的牧群，其承继性又稍有不同。氏族的男性成员组成牧群绵延

不断的核心,但是,女性成员结婚时,就离开了本牧群,其他牧群的女子进来作为本牧群男人的妻子和成员。

还有一些范围较大的结构体系。几个氏族使用同一种语言,具有相似的习俗;因此,他们组成一语言上的共同体,它被叫做**部落**。不像有些地区的所谓部落,这种部落不是政治上的联合体;部落的成员没有采取任何联合行动团结起来。同一个部落的牧群或不同部落的牧群都可以彼此和平相处,只是偶然地爆发战争。

不同部落和不同牧群的人,通过亲属系统而联接在一起。一个人根据某种亲属关系,而接近或疏远与他有社会接触的每一个人,不管他们属于哪个牧群或部落。计算亲属成员的基础是实际上的家谱关系,其中包括一个氏族男性成员们之间的关系。任何一个人的亲属都被归为有限的类别中,在其中的每一个人各由一个亲属称谓表示,并因而确定了他在该类别中的亲疏关系。任何两个人相互之间的互动行为,都是根据他们本人在亲属结构中的关系。这种结构是一种个人之间、个人与亲戚关系之间复杂的二元配置。一个男子通过其母与她的氏族及其成员保持密切的关系。尽管他不是也不可能是这个氏族的成员,但他能经常出入这个氏族的居住地,并居住一些日子。一个氏族的各种成员就是这样与另一个氏族的各种成员建立关系的。同样,也存在这种情况,即一个男子与其外祖母的氏族或与其妻子的氏族建立关系。在整个亲属结构中,每一个人都有自己的特定地位。甚至两个同父同母兄弟也有可能与不同的氏族联姻,尽管他们与他们的母亲的氏族有相同的关系。

还有一种情况是社会被分成两个半偶族,这两个半偶族扩

大到几个部落。其中的每一个氏族都属于这两个半偶族之间的一个,我们假定这两个半偶族为 I 和 II。本质上,这种体系是氏族的分类或集群,它经过分类而形成部落或语言共同体。一个男子将他所熟悉的所有氏族都区别为属于他那个半偶族,或属于另一个半偶族。此外,社会还进一步分成两个分离体,即隔代群体,我们可假定它们为 X 和 Y。如果一个男子属于 X 部分,他的孩子就将是 Y,他的父亲也肯定是 Y;而他的祖父和孙子则肯定与他一样是 X。因此,每个氏族总是同时存在着属于两种分离体的人。² 所以,社会是一个四重分离体,为方便起见,可称其为“分组”(section),即 IX 分组、IY 分组、II X 分组和 II Y 分组。这四个分组都有名字——例如巴纳卡 (Banaka)、布龙 (Burung)、卡里默拉 (Karimera)、帕尔泽里 (Paldjeri)。根据这些部落的规定,一个男子只能娶这样的女人,即她属于有他亲属的那个类别中的一个,当然,包括他母亲的兄弟的女儿。结果是:他必须在其同代人那个分离体中和与他相对的半偶族中寻求配偶,即 IX 的男子必须找 II X 的女子。在卡列拉人部落,一个巴纳卡分组的男子应当找布龙分组的女子。如果我们说的“社会群体”,其意思是指一群有某种凝聚力的人群的话,那么,氏族和牧群就是这样的社会群体,而分组则不是。这些分组提供了部落之间亲属结构中人的一种分类,同时,它们又是这种结构的一部分。

社会的结构还有另外一些方面应被提到:每一氏族都有一独特的图腾群,在其区域内,都有一些神圣的图腾中心,还有关于他们的地区和那些神圣地点的地形特点起源的神话,以及为了维持自然和社会的连续性这一显然目的而进行的仪式。每一

个氏族都有自己的图腾的一致性和连续性,并以此把自己与其他氏族区别开来。但是,当有婴儿降生时,就会出现几个氏族联合或合作举行图腾典礼和宗教仪式。氏族之间的大会在它们之中的某一氏族的区域内经常举行,在不同的地方,召集来开会的氏族是不同的,因为,在一特定氏族的区域内召开会议,只有其周围的友邻氏族才参加。正是这些氏族和它们的大会才提供了社会的宗教结构。

每一次这样的大会都可以被看成是建立一个临时性的政治群体,因为,在这样的大会上形成了公众意见的权威,氏族之间或不同氏族的个别成员之间的冲突因而得到解决。这就是部落向那种比牧群广泛得多的政治组织发展的捷径。

像澳大利亚的任何地方一样,在这些部落里,通过礼物交换而形成某些物品的不断循环,采取这种形式,他们从一个牧群得到物品,然后再送给另一个牧群。这些交换在经济上并不重要,而是为了保持友谊的关系。

在许多社会中,结构体系的一个重要要素就是社会阶层的分化,如波利尼西亚的首领与平民的分化。在澳大利亚的部落中,除了基于性别和年龄的分化外,还没有这方面分化的现象,这一点是非常重要的。男人与女人有不同的分工,所有社会事务中的权威是由男性老者来实施的,他们也是仪式的主持者。

对于原始人类中结构体系的这些叙述,也许可以帮助我们弄清某些事情。为了叙述这些结构体系,我们必须不仅考虑社会群体,如澳大利亚的家庭、氏族和牧群这些群体内部的结构以及群体之间的关系,还必须考虑社会阶层。但是,我们必须像对澳大利亚的亲属体系一样,考察社会上已固定的人与人之间

的整套关系。群体和阶层的社会实在性，在于它们影响属于相同或不同群体或阶层的人们之间相互行为的方式。从这个观点看，某个具体时期某一地区的结构，是由那个地区的人们置身于其中的整套社会关系组成的。

在社会结构所包括的任何关系中都有这样一种期望，即一个人应遵守某些规则或行为模式。术语“制度”(institution)就是用来指：一个已建立的制度、社会公认的规范体系或关于社会生活某些方面的行为模式。一个社会的家庭制度，就是家庭成员在相互之间的行为关系上，被期望遵从的行为模式。对于父亲来说，有许多对待其子女的行为模式。对于父亲来说，有许多对待其子女的行为模式或规范；同样，妻子对待丈夫、子女对待父母、兄弟之间或姐妹之间，都是如此。被某个特定社会接受的这些制度，是对某种关系中人的正常行为的固定，当然，有一定的灵活性。它们对个人做了规定，希望他如何行动，也规定了他可以希望别人怎样行动。不是每个人都像他应该做的或被希望的那样去行动，在任何社会，都或多或少有越轨行为不断发生，处理这些行为的方式就是各种惩罚。因此，通过那些用来规定处于各种关系中人的正常或被希望的行为的制度，就一定能描述社会结构。一个特定地区社会生活的结构特点，是由处于制度关系中的个人所有那些代代相传的配置所组成的，而通过总体上构成社会生活的行动和相互行动可以发现该社会的制度关系。

需要提及的一个问题是结构的连续性问题，虽然它只能很简单地被讨论一下。我们可以首先来看一下社会群体的连续性。一个群体如一个氏族、一个部落或一个民族，尽管其成员不

断地更替,但却会持续地存在下去,因为,它的死去的成员不断地被新生的成员所代替。一个学术协会则是通过挑选新会员来代替那些去世的或退休的会员。法兰西研究院就是这样不断地保持它的一贯性,尽管它现在的成员已完全不同于18世纪的那些成员。

在社会阶层中也可以看到同样的连续性。在波利尼西亚社会,首领阶层是连续的,因为当一个首领死后,在一些情况下,其位置由其长子继承。职业或专业阶层也会有同样的连续性,比如医生或律师死后或退休时,他们的位置将由新成员所填补。军队也是一个连续的实体,虽然组成它的人员或多或少总在不断地变动,中尉可能成为上尉,然后又升为少校以至上校,但军衔的配置是不变的。美国一直是一个总统,英国一直是一个国王,尽管占据该社会结构中这个位置的人是不断更换的。同样,虽然每次议员选举时成员都有变化,但是,英国下议院或美国众议院也总是保持它的连续性。

因此,就像社会结构是制度化的角色和关系中人的配置一样,结构的连续性也就是这种配置的连续性。这可通过内容与形式的思想很容易地给以说明。在静止的建筑物的连续性上,无论是内容如砖块、木材、瓦片等等,还是形式都是不变的。而作为人体,其内容由许多分子组成,它们是不不断变化的;组成我今天的身体的分子绝不会与昨天的完全一样,人们普遍认为,七年时间人体的每一个分子都已经过更换。但是,人的机体形式是不变的,除非发生截肢之类事故。因此,一个有机体结构的连续性是动态的、非静止的连续性过程,在这个过程中,组成有机体的内容是不不断变化的,而形式却总是不变。在这个意义

上,人类社会结构的连续性也是个动态过程,其内容就是个人组成人类,形式则是他们之间通过制度关系的联系方式。

还有一个方面需要加以考虑,即个人的一生在社会结构中的地位变化。一个人可能改变他的国籍,可能退出一种宗教而加入另一种宗教。世界的任何地方无不存在个人从婴儿长成为成年人的过程;一个人社会地位的变化,无论是逐渐的,还是经过制度所规定的阶段,都如同一个人从孩提成长为青年,最后进入老年一样。在非洲某些社会中,一个非常重要的结构特点就是有一个年龄—等级(age - grade)的体系。一个人应按照这种制度模式从一个等级向另一个等级迈进。

因此,社会结构应被定义为:在由制度即社会上已确立的行为规范或模式所规定或支配的关系中,人的不断配置组合。

注 释

1. 一般用法上,指游牧社会中的地域群,且宣称在某些区域内有独占的狩猎、采集与放牧之权。(译者注)
2. 即半偶族分离体与隔代分离体。(译者注)

第五章



社会进化

1860年,赫伯特·斯宾塞在《社会有机体》这篇论文中阐述了社会进化的理论,后来,在1876年出版的《社会学原理》一书中,他又对这种理论作了发展。这种理论可以说是根源于斯宾塞自己称作“综合哲学”的两种观念,而这两种观念又是18世纪的产物,一种是有机体生命演化的观点,或者像斯宾塞所说的“有机体进化”。另一种是人类社会进步的观念。

18世纪后半叶,对动物和植物物种稳定性的信念受到一些生物学家的摇撼,这些生物学家有阿丹森(Adanson)、德·毛波修斯(de Maupertuis)、巴冯(Buffon)、埃·达尔文(Erasmus Darwin)、卡班尼斯(Cabanis)和拉西皮德(Lacépède)。这些科学家的研究为有机体进化理论的形成铺平了道路。1800年花月¹21日,拉马克在纪念革命八周年²的大会上发表了关于动物学教程的讲演,在这篇讲演中,他第一次明确阐述了有机体进化的理论。在查尔斯·达尔文以前,动物学领域就已经有一些进化论者,斯宾塞就是其中一位;但是,达尔文的《物种起源》(1859)一书的出版,使这一理论引起世人瞩目。在18世纪后半期的著作家笔下,人类进步的理论也达到了顶点,成为19世纪一个众

所周知的观念。曾受孔德影响的斯宾塞,根据进步的观念开始了对社会的研究,这些可以在他 1851 年出版的《社会静力学》一书中看到。

我们没有必要将斯宾塞关于整个宇宙的理论都当成是进化的,但要将注意力集中在他的社会进化的理论上。斯宾塞坚持,有机体生命的发展和人类社会生活的发展都是同一种发展的例证,为此,他提出了“进化”这个术语。进化观念就是一方面是有机体生命,另一方面是社会生活的进步潜在性的实现。这个理论可简括为三个基本命题:(1) 有机体进化和社会进化都是受制于自然规律的自然过程。(2) 进化过程是一种趋异的发展。所有各种正生存的和已灭绝的动物和植物种类,都是由早期很少几个生命体的简单形式发展而来的;有机体生命形式的差异是作为进化特征的趋异性发展的结果。同样,各种现存的或我们从历史上得知的社会生活形式,也是趋异发展过程的结果。(3) 无论是有机体的进化还是社会进化,其中都存在一普遍趋势,斯宾塞称之为“组织的进步”。在有机体进化中,具有更复杂的结构和功能的有机体是沿着进步的阶梯,从那些较简单结构和功能的有机体发展而来的。例如,脊椎动物是从无脊椎动物发展而来,热血动物是从冷血动物发展而来的。在社会进化中,具有更复杂结构或组织的社会是从不太复杂的形式中逐步发展而来的。因此,进化就像这个理论所表达的,既是有机体或社会生活形式多样化的过程,又是有机体或社会“组织进步”的过程。应当记住赫胥黎曾说过,“进化论不是有条不紊的过程的一种解释,而仅仅是这种过程的方式和结果的一般化陈述”。

斯宾塞的哲学强调了自然和作为自然过程的进化的一致

性和连续性。思维的进化、脑力活动从较简单形式向更复杂形式的发展,都是有机体进化的特点。他认为,社会进化或他叫做“高级有机体”的进化,是有机体进化过程的继续。斯宾塞指出,在有机体与高级有机体之间,不可能有绝对的界限。“如果一直存在进化,那么,这里被区别为高级有机体的形式必然是从有机体中缓慢发展而来的。但是,我们可以很恰当地将其明确为是包括许多个人协调活动的所有过程和结果——这种协调活动无论在程度上,还是在复杂性上所取得的成就,都超过了个人活动可以取得的成就”。

动物中社会生活的发展也是有机体进化的一个重要特点。在较低级动物生活的形式中,生物学家一直在研究阿里(Allee)称之为动物群聚的“集群生理学”。在相同的聚居区内,一种动物的群聚对它们本身常常是有利的;在某些情况下,这种群聚可以改变环境,像它们嬉戏的水域可以被弄得更适合它们的生活。如果我们认为这种群聚不是真正社会性的,那么,不妨像阿里那样称其为“次社会性的”(sub-social)。作为动物生活的整体来讲,我们应该认识到“社会性的和次社会性的有机体之间并没有严格、明确的界限”。“能够发现的全部东西都是社会属性的发展,这意味着……整个动物王国都广泛存在着一个社会倾向的基础。通过不同机制的作用和不同的表现形式,社会生活在这种基础上产生,一直到今天的脊椎动物和昆虫类中发展到顶点”。³ 在动物进化的较早的阶段,存在两条岔开的进化路线。一条导致了昆虫类,一条导致了脊椎动物类;通过另一种趋异,在后一类动物中,又包括鸟类与哺乳动物类的发展。正是在最高进化的昆虫类、鸟类和哺乳动物类中,我们发现了社

会生活的最发达的形式。

对于进化论者来说,包括已灭绝的和还存在的人种都是有机体进化的产物,人的思维也是作为有机体进化一部分的神经—心理发展的产物。就高级有机体的进化而言,人类与其他社会动物之间有着非常重要的不同。对于后者来说,社会生活在一动物种的所有群体中都是同样的;而对人类生活来讲,不同的群聚有不同的社会生活形式。人类这个高级有机体的进化是不再依赖于有机体进化的过程,进一步说,就是不依赖于种的先天特征的发展。在我们关于进化发展的知识中存在一个巨大空白,即我们完全也必然继续不知道最早的人类,或他们直接的前人类(pre-human)祖先的社会生活形式。对于中国北京猿人的社会生活,我们一无所知。因此,通过参考语言的起源来确定前人类向人类社会生活的实际转变是有道理的。

这样,社会进化的理论就不仅仅是存在于人类不同地方社会生活形式的趋异发展,而且,还包括不是均衡发生的“组织的进步”。但是,还存在一些必须避免的误解。斯宾塞写过:“进化被普遍地认为,是指在任何事物中其内在趋势多少要变得更好些;这是关于进化的一个错误观念。”达到内外均衡状态的社会,可能结构上没有任何重大变化,它也会继续存在下去。“变化不一定是指进步。它经常是向着更不好也更不坏的结构迈进。只是偶尔地出现一些新因素的结合,如在社会进化中引起形成一个阶段的因素。我认为,相当或极为可能的是,倒退与进步一样经常”。有机体进化也同样如此。朱利安·赫胥黎(Julian Huxley)⁴写道:“大自然中可观察到的大部分较小系统的差异性,与进化的主要过程是无关的,它只是附加于其主要模式上

的一种多样性的修饰。”

进化过程基本上是偶然性与必然性的结合，正由于偶然性的因素它才不能被预见。生物学的知识无论多么广博，都不可能预言马的最早的祖先——五趾马会最终发展为今天英国的赛马和辕马，但是另一方面，如果我们没有古生物学的知识，也不可能知道与现代的马有关系的那些动物。

斯宾塞曾强调指出，他所说的“一般由不断增长的密度伴随的社会聚集规模的不断扩大”是社会进化的一个因素。这个思想是指，在社会发展过程中，那些在人数和地理区域上都是小规模联合，将由大型联合所合并或替补。在斯宾塞以前就有人阐述过这个思想。圣西门曾指出，历史上最显著的事实就是联合原则的不断扩大，它就像家庭、城市、民族、跨民族的教会这一顺序排列一样。孔德继承了圣西门的思想，在斯宾塞之前，对这一思想作了详尽的发挥。在斯宾塞之后，涂尔干陈述了这样一种思想，即社会进化中占统治地位的趋势是“社会环境的不断扩大”。

像对有机体的看法一样，斯宾塞倾向于把社会看成为一个抽象的实体，将来的人们是不会这样认为的。我们有必要找到对斯宾塞思想进行再阐述的某种途径。如果我们将自己置身于某个时期的一具体地区，比如澳大利亚的部落中，我们就能形成一种近似的思想，即我们正观察的人们所参与的被我们称为相互关系的范围的思想。这里的相互关系既包括敌意的也包括友好的；当一个牧群与另一个牧群开战的时候，在土著澳大利亚中就存在这样的相互关系。在现代战争中，美国和日本之间也存在敌对的相互关系。因此，我们可以将斯宾塞、涂尔干上面

提到的那个进化特点,定义为相互关系范围的不断扩大,从而,对他们两个人的思想进行再阐述。

根据地理学并参考一特定地区参与相互关系的人的数字,就能初步测出相互关系范围的广度。因此,一个地区人口密度的增长是相互关系范围扩大的结果。关于这两者的关系,我们可以参考涂尔干对物质密度与社会密度所作的区分;前者可通过测量生活在一个单位区域内(比如一平方公里)的人的数字而获得,后者则不考虑物质密度,它通过不断增长的交往和日益频繁的相互关系而得到增长。

在相互关系频繁或持续的地区,这些关系容易具有标准的形式,或多少变为制度化了。因此,相互关系地理范围的扩大,能够,并经常有助于产生更广泛的社会整合体系。对斯宾塞来说,“整合”是“进化的主要特征”,正是因为导致了更广泛、更复杂的社会整合形式,“社会聚集规模的扩大”(这里,它被叫做相互关系范围的扩大)是社会进化的一个重要因素。存在着不同社会整合模式,它们在同样的地区可采用不同的结合形式。斯宾塞倾向于根据政治方面或政治与经济相结合的方面来考虑整合。这样做也许可以不去考虑像罗马教会这样的社会,对于澳大利亚的土著社会来说,也会遗漏亲属体系所建立的整合。

在比较社会与相互关系范围大小的第一步努力中,考虑一下语言是很有用的。在我们所知道的最原始的社会中,初级群体就是固定于某个地区的小型人群。这些群体在规模上很小,男人、女人和孩子加起来通常也不到 100 人,超过 200 人的群体即使有,也极为罕见。几个这样的群体有着一个共同的语言,并因此形成了一个语言共同体,在这个共同体内,他们一般应

遵守同样的习俗,并有共同的观念体系。这种社会结构也许可以被叫做松散的或分散的部落社会结构。这些部落或语言共同体的规模也不大,人数不过几百人,最少约 200 人,最多的也许有 2,500 人。在那些靠渔猎和采集自然物为生的“野蛮人”中,就可以发现这种类型的结构。以下这种情况也是确实的,即这些原始社会的人,除了自己的语言外,还常常要学习第二种语言,即在语法和单词上都相似的邻近部落或共同体的语言,以便使不同部落的人之间的交往成为可能或甚至能随心所欲。不过,这种语言共同体的小规模反映了相互交往范围的有限性。我们可以将这种情况与今天被成百万人当作民族语言的英语、西班牙语或阿拉伯语的情况作对照。

拉丁语的历史说明了那种有时存在于语言中的联系,以及人类相互关系范围扩大或缩小的过程。拉丁语最初是居住在拉丁姆(Latium)⁵地区的一小群人使用的语言。由于罗马城邦国家的建立和罗马帝国在形成和发展中的军事征服,拉丁语成了西欧大部分地区的口语,从而取代了许多其他语言,如伊特拉斯坎语(Etruscan)、凯尔特语(Celt)和一些古代意大利人的语言。语言的统一与通过征服而进行的政治整合过程是并行的,正是由于这个原因,解释拉丁语为什么未成为东欧的口语应是不困难的。公元 2 世纪以后,扩张的进程停止,随着罗马帝国的衰落,出现了一个政治上瓦解的过程。拉丁语也分裂为许多不同的口语方言。作为书面语言,拉丁语被罗马教会保存了下来,但它只是在有教养的阶层中使用。当政治上再统一的进程开始时,西罗马帝国中的一些分散民族得以形成。从许多拉丁语的方言中产生了今天罗曼系语言——法语、普罗旺斯语、意大利

语、加泰罗尼亚语、卡斯提尔语和葡萄牙语。

斯宾塞认为社会是抽象的实体，每个社会由有限的人口和地区组成，他还认为社会聚集在规模上的扩大，是较小的社会合并到较大的社会中的结果。他曾写道：“较大社会的形成只是较小社会联合的结果；它并未消除以前由分裂造成的一致。”斯宾塞所理解的社会，其扩大只能是他称之为“集群”（mass）的人口增长，因为“集群”涉及到组成一个集体的人口数量。社会学家一直把人口的增长看成是社会进化的重要因素之一。

为什么仅仅把规模看成为社会结构这个复合物成长的因素呢？这里的规模是指参与形成社会生活的那种相互关系中的人口数量。答案在于科学家所熟知的“类比原则”（principle of similitude）是什么，这一原则，三百年前就被伽利略详细阐述过。简单地说，这个原则就是：任何类型的结构，在其规模上都有限制；因此，大自然不可能在地球上创造出超过一定高度的树，伽利略估计其高限约为三百英尺。对应用于社会结构上的这个原则的认识，是社会进化理论中的一个基本内容。例如，齐美尔（Simmel）曾写过：“一个社会任何量的增长都会导致质的改善，都需要一些新的适应。群体的形式完全取决于其因子的数量，对于一个适合一定成员的社会群体的结构来说，如果成员的数量增长了，它就会失去自己的价值。”

社会进化论，如同它的创立者所认为的，本质上是“形成每个社会的组织和生活的结构与功能”的发展，即从较简单的形式向较复杂的形式的发展。斯宾塞也认识到“某些有助于社会进化和语言、知识、道德和美学进步的相互联系的发展，本身又

受这些进化和进步的推动”。斯宾塞认为社会进化的“要素”之一,包括“我们通常区分为人工的那些高级有机体的产品累积,不过从哲学观点看,这些产品与进化产生的一切东西一样,都是自然的”。在这些产品中,斯宾塞包括了物质器具、语言、最终成为科学的那种知识的发展,法律、神话、神学的发展,礼貌准则、好的举止、礼仪礼节和“我们称之为艺术产品”的复杂雕塑群像。所有以上这些东西的发展,都被假设地认为不是完全独立的发展,而是与社会结构的发展相互联系的。自然,这种相互联系的本质就成为研究的一个内容。

知识的积累和通过发明与发现而产生的技术改进,通常被认为就是“进步”;这导致了野蛮部落的状态发展到现代社会所取得的科学技术成就。但是,进化论意义上的进步,既依赖于社会进化基本特征的组织发展,同时又是这种组织发展所依赖的基本因素之一。例如,在更复杂的社会中,知识和技术的进步依赖于所谓“劳动分工”的不断发展,但是更确切地说,是依赖于职业的不断分化而形成更复杂的职业结构;这种职业结构即劳动分工,也一直依赖于技术的进步和知识的积累。

朱利安·赫胥黎曾写道:“进化可以被看成为一种过程,通过这个过程,生命体对地球资源的利用可以得到不断增进的更佳效果。”进化论的演进是一个适应形式的发展问题,适应包括内部和外部两方面。外部适应的演进就是赫胥黎所说的,是“生物学效能上限的提高,即对环境增加了支配能力和独立性”。内部适应的演进则是他说的,是“多方面的功能效能和内部调适的和谐的高水平得到进一步提高”。在人类社会的进化中,外部适应的演进不是得自于人类有机体的改善,而是得自于前面所

说的进步，即人类对他们生活于其中的环境调适过程中的演进。内部适应的演进，得自于有秩序的关系体系中个人之间的调适。对此，我们也许最好叫做“社会接合”（Social Coaptation）。如果我们考察文明一词的词源，我们就能知道该词的正确意义；*cives* 就是在制度化的、有秩序的共同体中生活在一起的人，他们与只是群居在一起的人不同，与那种只希望进行敌对行为的人也不同。在有机体进化中，内部和外部的发展是相互依存的。在社会进化中，一个群体对其环境的调适与构成社会接合的“功能效能和内部调适的和谐”之间，也存在一定程度的相互依存。

我们可以将人类的社会进化分为三个阶段。对第一阶段，我们什么都不知道，也不可能知道；这个阶段是工具的使用和语言、道德，可能还有宗教或至少有对超自然力崇拜的最初发展阶段。对第二阶段实际发生的事情，从确切性的意义上讲，我们也是什么都不知道，民族学家的臆测和考古学家的结论帮不了我们多大的帮助。我们能看到的只是这个阶段的一些造物，以及无历史的民族社会生活的各种形式。对第三阶段，我们知道其历史，这一阶段的人生活在地球上有限的地区，在时间上这个阶段是有限的，绝不会超过六千年。第三阶段是历史学家的研究领域。但是，没有必要存在某种自我克制的规定，这种规定会阻止社会人类学家对该阶段的条件和事件进行积极的讨论。自然，社会人类学家的主要任务是：研究在人们发明书写艺术和能够留下他们本身及他们生活的书面记载（不管多么零碎）之前，表现进化第二阶段并遗留到现代的那些社会生活的形式。但是，必须牢记住所有的无历史的社会，都不会表现出有

历史的社会之渊源的那种形式。就像任何遗存下来的爬行动物,都不能被认为是鸟类或哺乳动物由之进化而来的那种原始形式一样。

撰写这本书的人持这样一种观点,他终生赞成斯宾塞阐述的社会进化的假说,并将它作为人类社会研究中有用的工作假说。但是,读者应该知道,人类学领域中存在非常强大的反进化论的潮流,其头面人物就是本世纪初的弗朗斯·博厄斯。1918年,一个著名的美国民族学家劳弗尔(Laufer)⁶写道:依他所见,社会进化的理论是“科学史上所接受的最空洞、最枯燥无味和最有害的理论”。在这本书中收录任何反进化论者的讨论,都被认为是没有必要的。他们的著作显示出他们对社会进化理论令人吃惊的思想混乱和一无所知。这个潮流的目的就是,力图让人类学家从作为对原始社会进行社会学研究的社会人类学中走出来,而进入到作为构拟历史的历史人类学中去;这种做法很长时间以来,在美国都一直是成功的。

注 释

1. 1793年制定的法兰西共和历的第八月,相当于公历4月20—21日到5月19—20日。(译者注)
2. 即法国大革命中巴黎人民第二次起义,他们推翻斐扬派统治,逮捕国王路易十六,并成立法兰西共和国,时间为1792年8月10日至9月22日。(译者注)
3. W. C. 阿里:《动物的社会生活》,纽约,1938年版,第274—275页。
4. 1887—?,英国作家和生物学家,T. H. 赫胥黎的孙子。(译者注)
5. 今天意大利中西部第勒尼安海边的拉济奥区。(译者注)

6. 1874—1934 年，德裔，曾多次到中国考察，著有《汉朝的中国陶器》(1909)、《中国伊朗编·中国对古伊朗文明的贡献》(1919) 等著作。
(译者注)

【附 录】

对于中国乡村生活社会学调查的建议

多年以来人所咸知的“社会调查”，已畅行于世界各处，中国也已受了这风气的影响。我愿意向诸位贡献一点意见，指出另外一种不同的研究之可能性，这种研究，我将名之为“社会学调查”。概括地说，社会调查只是某一人群社会生活的文件的汇集；而社会学调查或研究乃是要依据某一部分事实的考察，来验证一套社会学理论或“试用的假设”的。由这简单的区别，就可知社会学调查和寻常社会调查的目的与方法是有些不同的，它是由社会人类学实地工作员研究“后退文化”中残存土著民族的简单社会的经验中发展而来的。他们从实地经验的结果，而形成了某种社会研究的方法。近年来受过人类学训练的学生，已开始应用同样的方法，来研究较进步的社会中的地方社区，例如：高迓博士(Dr. Charlotte Gower)之研究西西里的一个小镇；华纳教授(Professor Lloyd Warner)之指导哈佛大学生研究康涅狄格州(Connecticut)纽巴立港(Newburyport)和密西西比州(Mississippi)那拆兹(Natchez)等地方。这些研究的结果，都还没有发表，但不久即可以看到。此外，哈佛大学又在爱尔兰，克雷尔州(County Clare)之一部进行一种相似的研究。芝加哥大

学¹正在进行日本九州熊本县胸郡六工村之调查。²我们中间有一部分人相信,若能在全世界许多不同的地方进行同样的工作,定可以为“比较社会学”得到重大科学价值的结果。同时,对于所研究的社会还提供了一种“内察”,为寻常社会调查的方法所不能达到的内察。这样势必需要多数研究者的合作,和他们在世界各不相同地方所做研究的互相联络。

在科学的研究中,方法常为理论或假设所决定。³而所有的观察则常为兴趣所左右。若我们的兴趣只在实用,则我们的观察只在实际问题上有价值,对理论科学则只有极小的价值,或竟完全无价值。反之,如果我们的兴趣纯粹是理论的(如比纯粹科学家的兴趣,如“数学的物理学家”的兴趣,或生物学家的兴趣),并且我们的研究足以圆满地给我们以“现象的新的理论的智识”;则这样的新智识为那只有实际兴趣的人,可有真正的重要。故欲求观察之合于科学,必须为一种理论或“试用的假设”所领导。一种方法的价值(兼指由方法所得之理论的与实际的价值),要看它所根据的理论如何,亦就是要看它对于适合事实的妥当性如何。

我所采用的已经应用过并在研究中实验过的假设,可陈述如下:

(一)一个特殊社区的社会生活的各方面,均系密切地相互关联着,或为一个统一的整体,或体系中的各部分。任何一方面,除非研究它和其他一切别的方面的联系,不易正当地明了。因此,一个村落的经济生活,除非考虑他种家族或氏族组织、宗教以及“社会裁认”(social sanctions)的制度等的相互关系,则不能完全明了。这样可以说,每一种社会活动都有一种功

能；而且只有发现它的功能，才可以发现它的意义。任何活动的功能，任何风俗和信仰的功能，就是把社区看作一个统一的体系，来定它在这整个社会生活中的地位。

（二）一个社区的社会生活基础便是一个特殊的社会结构，亦即是将各个人联合为一个集体的一组社会关系。所以社会的绵续、社会生活的绵续，是依赖着结构的绵续的。

（三）社会功能与社会结构两个概念，可联合为一个社会体系的概念，这概念包含两方面：一方面是外界的适应(adaptation)，社会体系是某数量的人类在一个特殊自然环境中供给他们物质需要的一种机构。另一方面是完整(integration)，社会体系靠着个人利益的和谐，联合与调适而将人类联成一起。社会结构就是这个完整的产物，或者说它本身就是这个完整。任何社会活动的功能，就是它对于适应或完整的贡献。

这样我所引用的方法可规定为：社区视作体系的研究，包括两方面：适应与完整。

直到最近，这种研究方法仅应用于较后退民族的狭小的，而且是比较隔离的社区，如澳大利亚、美拉尼西亚、非洲之土著部落。这一种社区的社会生活，只需一个调查员，即可将它的整个加以研究，但应用同样方法于较大较复杂的社会如美国与中国时，就有许多困难。这一种社会势必视作许多较小社区相互关联而成的一个集体。所以中国可说是省、县、村镇，或最小的单位，“户”的集体。因此，吾人研究必须由最小的单位“户”起始，由此而推广至于全国，乃至整个的世界社区，而中国乃是整个世界社区的一部分。

在中国研究，最适宜于开始的单位是乡村，因为大部分的

中国人都住在乡村里；而且乡村是足够小的社区，可供给一两个调查员在一二年之内完成一种精密研究的机会。

一个完整的乡村社区的研究，包括这三种分别的而却相关联的研究。

甲：横的或同时的研究（synchronic or monochronic study）（亦即所谓之“静态研究”。——译者注）系研究某指定期间内某社区的内部结构和生活，而不涉及其过去的历史，或正在进行中的变迁。

乙：乡村社区的外部关系的研究，即系研究该社区与其他种种社区的外部关系，以及本社区与较大社区的外部关系，而本社区即此较大社区的一部分。

丙：纵的或连绵的研究（diachronic study，亦即所谓之“动态研究”。——译者注）系研究内部结构与外部关系中已经及正在进行中的变迁。

以上三种研究，只要该调查员能将此三者分别清楚，即可由他独自同时进行。

用这种方法来作一个乡村的横的研究，首许发现并记录它的整个的内部结构，亦即各个人间的各种社会关系。

第一，乡村是一个邻里群，固然在一个大的乡村里，或者还可以分成若干小邻里。第二，乡村是一个“户”的集体，而联合各户内部分子的社会纽带便是家庭或亲族；但亲族纽带，亦能把不同乡村、不同户的分子联合起来。有时候整个的村就是一个亲族群，如华南的单姓村。社区中一切分子的血缘关系，必须认作社会结构中极重要的部分而加以研究。在这种研究里，应用里弗斯（W. H. R. Rivers）首先创行的族谱法，并附一张地图以

标明村中住户的坐落地方，这种方法是很有用的，虽则不是主要的。户的组织以外，通常尚有氏族和家系的组织，即村内的一种亲族团体，亦需要认作结构的一部分而加以研究。

一般乡村组织和有特殊目的的组织（如青苗会、庙会、行会等）均系形成结构的重要因素。那里如有秘密结社存在，也不妨加以研究，虽然这些是显然的不易研究的组织。

末了，社会结构中又一重要的一方面，是社会生活中各式各样的各认的任务的划分。第一而又是最基本的划分，是以“性别”与“年龄”为根基。此外，尚有职业及社会地位之划分，固不论此地位之于品位、财富及经济境遇，或由个人的领域能力。

这里所建议的方法，乃就社会生活一切不同的方面，与整个社会机构的关系而加以研究。所以要这样分别地研究，纯系为了一种方便。有几种特殊的研究题目，不妨例举出来。但有必须着重者，这里所提议的方法的主要性质，就在进行任何特殊题目的研究时，必须把整个社会生活放在心里。因此，我们不应该研究一个乡村的经济生活或宗教生活，而应该研究乡村生活的经济方面或宗教方面才对。

家族和家族关系之在中国，特别是在乡村的中国，既然有优越的重要性，则在社会机构已经决定大纲以后，或者开始研究一个乡村的顶好办法，就是把社会生活视作一个整体，而来考察家族、氏族和亲族在其中所发生的功能。这种研究当然包含着对于经济生活、土地所有权以及社会生活中许多别种因素的考虑。

技术制度亦可以当作一个特别考察的题目。它包括了日常生活中所制作或应用的各种事物的研究，例如耕种与建筑的技

术以及技术活动所根据的各种技巧与智识。

一种经济生活的研究，自然包含着对于技术制度、家族和亲族的功能作用以及社区的外部关系的认识。

另一个可以单独研究的重要题目，则为“社会裁认”在控制个人行为时所发生的功能。所以我觉得单是研究犯罪毫无用处，除非同时研究那控制行为的舆论、宗教以及伦理教训等的效果。

礼节和仪式有特殊研究的需要，研究时必须注意其与生、婚、丧、祭的关系，以及其与特殊宗教崇拜的关系。礼仪的意义的解释，本是一件极困难的事情。此种工作，惟有根据若干精密的研究，并参考历史的文献，方能担当。关于此点以及有关社会生活的其他种种方面，我们必须详细观察社会生活的常年节律，以及它与季节变迁中一切自然现象的相关。

一个极重要的题目为文化或教育的研究，即研究一个个人社会化的历程，看他从青年起，如何获得智识、技巧、品格以及一切行为、思想与感情的习惯，而使他适合于社会生活中的某一种地位。至于正式学校的教育，只不过是这历程中的一部分，我们应当考察一个人社会化的整个历程。

与广义的教育及“社会裁认”有关的一个题目，便是个人对他的社会环境所作调适的种类与程度。这种题材的系统研究可以称之为个人心理学。这个题目，凡为精神病学者以及从事于教育或社会服务的人，是没有不常常予以极重大的关心的。

最后可以提到一个目前或者尚未足以加以严格的科学研究的题目，即是对于指导及控制各个人行为的思想与情操，作系统的研究。这些思想与情操，乃一个文化或文明的特质之所

由来。而这特质即该文化的“民族精神”(ethos)所以不但中国与欧洲的价值观念以及信仰或思想制度迥乎不同;即在中国一国之内,农村与城市有差别,此地与彼地亦有差别。这一种研究,在我们对于社会生活的一切方面,没有得到广博的智识以前,是不能进行的。

一个乡村社区的“外部关系”,在任何社会生活的研究中,必然会引起调查员的注意。但是依照我们的工作计划,既然以乡村为一个分开研究的单位,就必须对于这村的一切外部关系加以特别的研究;即是从整个的来研究这些外部关系以及观察他们在内部社会生活中所占的地位。我们相信,只有应用此法,才能决定所研究社区的相对的独立程度,或隔离的程度。

现在我们姑且舍弃外部关系的研究,而专谈连绵的研究,即社会变迁的研究。观察“变迁”最准确的方法,即在若干年限之内,反复地观察已研究过的乡村。这是一个理想的方法,应用极难。近来芝加哥大学人类学系正向这一方面作实验。伊根博士(Dr. Fred Eggan)新近费了一年功夫,研究一个菲律宾部落的现状——二十年前科耳博士(Dr. Fay-Cooper Cole)已在该部落中作过精密的研究——借以观察该部落在过去期间所发生的一切变迁,主要注重该部落自与美国文化接触以来所产生的结果。在研究某一段时间中的某一社区时,对于正在进行中的社会变迁的本质,很可以得到一些线索。老年人可以询问他们亲眼所看见的变迁,固然他们的陈述必须极慎重地加以应用,而且采取严格的批评方法,以去伪存真。

用一个间接的方法,来观察一个地区内与外力接触而起的社会变迁的时候,顶好选择几个受有同样影响而不同程度的社

区加以研究。例如雷德菲尔德博士(Dr. R. Redfield)正在指导墨西哥几个地方社区的精密研究,从与现代文明接触极少,并且是后退而隔离的玛雅印第安人(Maya Indians),再进而研究许多中间的社区,直到现代文明已有显著影响的市镇。他用了这种方法,始能研究从仅仅受过轻微의西班牙影响的玛雅“民俗文化”,到近代墨西哥市镇的都市文化的变迁。理查茨博士(Dr. A. I. Richards)在北罗得西亚(Northern Rhodesia)一个非洲部落中,选定三个地方社区,作类似的研究,目的亦在观察这些社区和欧洲文明接触后所发生的变迁。

最终说到这种研究的目的,我们所希望的结果是:

(一) 这些研究都是对于理论的“人类社会的科学”的贡献。它们在社会科学中,等于物理科学的实验。理论社会学上的种种假设,可由特殊例证及具体事实的特殊搜集而验证。所有社会的科学之进步,必须依据比较方法的应用。因此,我们在可能范围之内,必须尽量作“不同形式社会”的精密的研究。研究中国目前的社会,不仅必须和中国过去的社会以及与欧美社会来比较;同时亦应与原始民族的简单社会来比较。

(二) 这种研究对某特殊社区,即研究的对象,与同一大地区内的类似社区,提供一种更深刻的了解。这种了解有实际的价值,可以对社会改革及社会服务界提供一种“学以致用”的健全基础。我们可以主张,如上述的这种研究,对实际工作,较诸个实际问题而不及社会普通理论的研究,将有更好的指导,现在也许还没有实现,然将来一定会是这样的。这种主张可由应用社会人类学在新几内亚及非洲所得的结果而成立。物理科学中对控制及应用自然力所得到的最重要的结果,乃由纯理论的

研究中得来。所以我们可以希望理论的社会科学的发展,能使我们在控制社会力量上得到实效。

(三)对于现存且便于精密研究的社会,有了更彻底而系统的认识,则对于过去的社会,可有进一步的了解。固然历史学家常说,对于过去的认识,有助于现在的了解。反之,从社会学家的立场来看,我们也可以说,对于现在的了解,亦有助于过去的认识,这尤以社会绵续性延至数千年的中国,特别显得确实。

附 注

怀特海:《思想的探险》(*Adventures of Ideas*),第 283 页至 287 页。

“方法和理论的密切关系,一部分由于‘证据的适切,乃依据于那霸占讨论的理论’的事实而发生。这种事实就是为什么要把优越的理论亦称为‘试用的假设(working hypothesis)的理由’。(第 283 页,“理论指定方法”节)

“许多混乱的哲学思想,系起源于忘却了‘证据的适切乃为理论所指定’的事实。……这也是在任何科学中不能产生有充分应用范围的任何理论所以进步自必极缓的理由。我们所希望的是,如何联络零散的观察,都不可得知”。(第 284 页)

“每一种方法是一个‘适切的简易化’。但只是同性形式的真理,方能用任何一种方法来考察,或用方法所指定的词句来陈述。因为每一个简易化就是一个过简化”。(第 285 页)

“一种方法就是用以应付材料或证据的一种手段”。(第 287 页)

注 释

1. 在拉得克里夫-布朗教授指导之下。(译者注)
2. 按九州之熊本地方西日本文化之发源地,与西方文化尚少接触,保存

固有制度尤为完备,故被选为日本农村生活的代表研究地区。(译者注)

3. 参见怀特海:《思想的探险》,第 238—287 页。

(原刊于《社会学界》第 9 卷,吴文藻编)

